



Représentations des tribus Tupi-Guarani du littoral brésilien, du Cap Saint Roque jusqu'au Rio de la Plata, selon les récits d'explorateurs européens de la première moitié du XVI^e siècle

Morgane Pansu

► To cite this version:

Morgane Pansu. Représentations des tribus Tupi-Guarani du littoral brésilien, du Cap Saint Roque jusqu'au Rio de la Plata, selon les récits d'explorateurs européens de la première moitié du XVI^e siècle. Histoire. 2014. dumas-01059086

HAL Id: dumas-01059086

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01059086>

Submitted on 29 Aug 2014

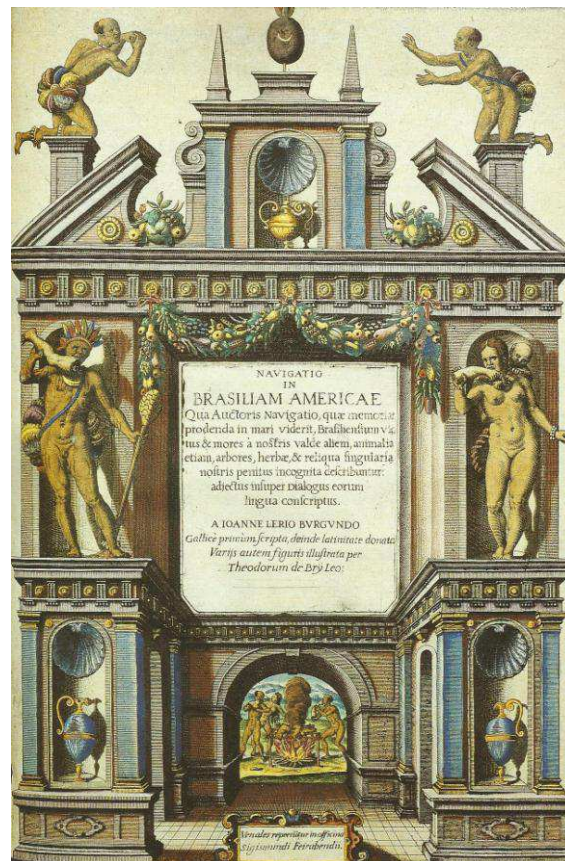
HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives| 4.0 International License

Représentations des tribus Tupi-Guarani du littoral brésilien, du Cap Saint Roque jusqu'au Rio de la Plata, selon les récits d'explorateurs européens de la première moitié du XVIe siècle.



Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Histoire et histoire de l'art

Spécialité : Histoire des relations et échanges culturels internationaux de l'antiquité à nos jours

Sous la direction de M. Gilles BERTRAND

Année universitaire 2013-2014

Avertissement

Par souci de lisibilité, nous avons fait le choix d'abrégé les références aux sources du corpus par un code spécifique utilisé en note de bas de page. Ce choix facilite la lecture et la compréhension de l'origine des extraits dans la mesure où les références des sources s'avèrent beaucoup trop longues et celles-ci sont citées très fréquemment dans le développement. Ce code ne sera utilisé que pour se référer aux ouvrages que nous avons utilisés, dans lesquels se trouvent les sources originales, généralement traduites en Français, excepté le texte de Pêro Lopes de Sousa, en portugais. Nous avons donc établi les traductions Françaises des extraits de son récit dans ce développement.

Pour consulter la provenance exacte de chacune des sources, le lecteur se réfèrera à « Sources » p. 114. Le code est composé des deux premières lettres du titre commun de la source (généralement issu du titre original). Par exemple, « AC » pour « A Carta » de Pêro Vaz de Caminha.

AC = A Carta de Pêro Vaz de Caminha.

RA = Relation Authentique de Binot Paulmier de Gonneville.

LA= Lettera di Amerigo Vespucci d'Amérigo Vespucci.

ND = Navigation et Découverte de l'Inde supérieure [...] d'Antonio Pigafetta.

DN = Diário da Navegação de Pêro Lopes de Sousa.

NF = Nus, Féroces et Anthropophages de Hans Staden.

Lorsqu'il n'y a pas de code, il faut utiliser les annexes. Dans cette analyse, le choix étant de rester au plus près des sources, les extraits sont abondants, notamment dans les deuxième et troisième parties. Les extraits ne figurant pas dans le développement parce que trop conséquents et/ou utilisés à plusieurs reprises, sont répertoriés en annexes, signalées en note de bas de page par « Voir annexe n°X ».

Remerciements

Voici venu le moment de remercier ouvertement toutes les personnes qui, de près ou de loin, ont contribué à l'élaboration de ce document.

Je remercie tout d'abord Gilles Bertrand, directeur de ce mémoire, pour son aide, sa disponibilité et ses précieux conseils. Merci également à Ana Cristina Araújo, professeure d'histoire moderne de l'université de Coimbra au Portugal et coordinatrice durant mon année d'Erasmus, pour ses conseils et sa disponibilité.

Mes remerciements s'adressent également aux étudiants de Master d'histoire et de philosophie, pour leurs remarques pertinentes, sans lesquelles ce travail aurait été différent. Mes remerciements s'adressent en particulier à Kévin, Vini, Coralie, Nicolas et Florian pour leur aide précieuse.

J'exprime toute ma reconnaissance à Maman et Mamie pour leurs relectures.

Enfin, un merci tout particulier à ma famille, mes parents, Fabienne et Pascal, ainsi qu'à mon frère Johan, pour leur patience, leur soutien et leurs encouragements indéfectibles.

Sommaire

PARTIE 1 - LE REGARD DES OBSERVATEURS SUR LA CIVILISATION INDIGENE : DE L'USAGE DU MERVEILLEUX JUSQU' AUX LIMITES DE LA VRAISEMBLANCE.....	13
CHAPITRE 1 – SINGULARITES DES SOURCES DU CORPUS	14
A/ Contexte des expéditions.....	14
B/ Géographie des expéditions.....	20
C/ Historique des publications des sources	23
CHAPITRE 2 – UN CORPUS DE SOURCES, ENTRE FABRICATION D'UN IMAGINAIRE ET REPRESENTATION DE LA CIVILISATION TUPI-GUARANI.	27
A/ La représentation : entre notion personnelle et collective.....	27
B/ L'imaginaire et le poids du merveilleux dans les récits de voyage.....	28
C/ Le discours-type du récit de voyage au XVI ^e siècle	29
CHAPITRE 3 – COMMENT APPREHENDER LA REPRESENTATION DANS LES RECITS DE VOYAGES ?.....	32
A/ Définition de la vraisemblance : le principal outil de recherche.....	32
B/ Une différence trop grande entre deux cultures pour s'appréhender de façon « objective ».....	33
C/ Situer le degré de vraisemblance, entre récurrences et singularités dans les récits	34
PARTIE 2 - CORPS A CORPS : LE REGARD DES INDIVIDUS, OBSERVATEURS VS OBSERVANT, COMMENT ABORDER L'AUTRE ?	37
CHAPITRE 4 – LE LANGAGE CORPOREL COMME MODALITE D'APPROCHE.....	38
A/ Incompréhension mutuelle du langage	39
B/ Le langage corporel : une entrée en contact pacifique ?	42
C/ Amorce de l'entrée en contact : des rapports entre bienveillance et agressivité	45
CHAPITRE 5 – LES CORPS OBSERVES.....	48
A/ Remarque de la première rencontre.....	49
B/ Ornements physiques des indigènes	54
PARTIE 3 - UNE SOCIETE DIFFERENTE : EPREUVE DU REGARD DE L'AUTRE QUI INDUIT LE RAPPORT A L'ALTERITE (COMMENT APPREHENDER LA DIFFERENCE ?).....	65
CHAPITRE 6 – CULTURE MATERIELLE DE LA TRIBU.....	67
A/ Habitat des Tupi-Guarani	67
B/ Outils et techniques	71
C/ Approvisionnement des tribus	74
CHAPITRE 7 – FACTEURS CONTRIBUANT A LA COHESION SOCIALE DE LA TRIBU	78
A/ Organisation sociale de la tribu	79
B/ La guerre chez les Tupi-Guarani : syndrome de l'anthropophagie rituelle.....	86
CHAPITRE 8 – ENTRE CRAINTE ET FASCINATION RECIPROQUE	95
A/ Attirance : curiosité pour l'autre.....	96
B/ Crainte : l'autre, un être repoussant, effrayant.....	101

Introduction

« Ce jour-là à l'heure de vêpres, nous aperçûmes la terre : d'abord un grand mont très élevé et arrondi au Sud duquel se trouvaient d'autres montagnes plus basses, puis une plaine couverte de grandes forêts ; et le commandant donna à ce grand mont le nom de Mont Pascal, et à la terre, le nom de Terre de la Vraie-Croix »¹

Après les Indiens des Antilles découverts par Christophe Colomb, les premiers contacts établis avec les hommes du Nouveau Monde eurent lieu en terre du Brésil, à l'aube du XVI^e siècle. De par son avancée dans l'océan Atlantique, au niveau du Cap Saint Augustin, et en regard du continent américain dans son ensemble, cette terre était la plus proche du bloc Occidental, située à l'Ouest de l'Afrique. Par conséquent, le Brésil fut un des premiers territoires touché, après les Antilles, et visité maintes fois par différents explorateurs, conquérants, voire commerçants Européens. Cependant, cette terre d'attraction, de par sa végétation luxuriante, estimée comme le paradis terrestre, contraste avec ses habitants aux mœurs anthropophages.

À l'aube du XVI^e siècle, l'Occident entier a les yeux rivés sur les Indes. L'attraction pour cette région de richesses enjoint les grands princes à envoyer de multiples expéditions transatlantiques afin d'y trouver un accès plus aisé que par le passage du Cap de Bonne Espérance. Colomb découvre ainsi les Antilles, persuadé d'avoir atteint le Japon. Après lui, ses successeurs prennent conscience de l'envergure terrestre : c'est un nouveau continent. Toutefois, dans ce contexte d'explorations, notamment dû aux avancées scientifiques navales, la plupart des nations européennes sont davantage préoccupées par leurs guerres entre nations, comme c'est le cas entre la France et l'Angleterre. C'est ainsi que le Portugal, indépendant et pacifique, se jette ardemment à la conquête de l'océan. Le roi Manuel I^{er} a tout intérêt à envoyer des flottes explorer cet océan pour découvrir les terres qui lui appartiennent dans les limites géographiques convenues avec l'Espagne, selon le traité de Tordesillas de 1494. C'est ainsi que, selon l'Histoire officielle, le commandant portugais Pedro Álvares Cabral aurait découvert, le 1^{er} Mai 1500, le Brésil qu'il baptise terre de « Vera Cruz » ou de « Santa Cruz », au nom du roi du Portugal. Manuel I^{er} commande l'expédition, composée de 12 nefes et d'une caravelle, partie à la recherche des terres en Atlantique. Cette découverte est relatée par Pêro Vaz de Caminha

¹ AC, p. 166.

dans une lettre, envoyée au roi portugais, afin de lui faire part des richesses de ce territoire dont l'opulence a été maintes fois louée dans les récits de voyages. À la suite de cette exploration vont se succéder de nombreux voyages d'Européens en cette terre. Lesdits Européens commercent avec les indigènes, font des cargaisons de bois-brésil² et implantent, peu à peu, des comptoirs sur les littoraux. Ce va-et-vient des navigateurs pose les bases de la colonisation qui s'amorce, de façon systématique, avec l'avènement de João III, et se renforce avec les missions jésuites vers 1550. Cependant, le traité de Tordesillas intrigue depuis longtemps les historiens quant aux raisons de la découverte du Brésil. La littérature et les sources historiques attestent de la croyance en un continent inconnu et ce, depuis l'Antiquité. Mythique terre australe, Atlantide ou Paradis perdu, ces croyances ont favorisé les voyages de bien des prédécesseurs en Atlantique. De fait, les recherches soutiennent communément que Cabral a été devancé dans sa reconnaissance du Brésil. Cependant les preuves ne sont pas encore tangibles, c'est pourquoi cette découverte continue de lui être attribuée.

Cabral aurait, par là-même, rencontré le premier les indigènes brésiliens, appelés les Tupi-Guarani³, localisés sur le littoral Atlantique, de l'embouchure de l'Amazone jusqu'au Rio de la Plata, situé en actuel Uruguay. Selon les historiens, environ 2 millions et demi d'Indiens peuplaient le Brésil en 1500⁴ et vivaient en tribus, réparties sur le vaste territoire d'Amérique latine. Ces Indiens n'étaient en rien comparables aux civilisations développées du Mexique ou du Pérou, découvertes également pendant la première moitié du XVI^e siècle, tels les empires Aztèque et Incas. Les peuples brésiliens étaient semi-nomades ; les spécialistes ont confirmé leurs nombreuses migrations, sur le continent, à la période précolombienne et post colombienne, par leur recherche acharnée de la Terre Sans Mal, le paradis terrestre de la religion Tupi-Guarani. Ces migrations attestées ont, en conséquence, provoqué des rencontres, à l'origine d'influences culturelles⁵. Cependant, la dispersion et la mobilité des tribus complexifient leur rassemblement en un « peuple

² Le bois-brésil (du portugais *pau-brasil* qui signifie « bois de braise ») était rapporté en Europe lors des expéditions comme bois de chauffage ou pour être râpé pour faire de la teinture rouge. Ce bois est à l'origine du nom Brésil.

³ Conformément aux ouvrages d'Alfred Métraux, spécialiste des tribus Tupi-Guarani, nous prenons le parti de ne pas accorder les noms propres des tribus au sein de ce développement.

⁴ Cf. Jean Pierre DUTEIL, *Les Littératures de voyage : la découverte du monde, XIV-XV-XVI^e siècles*, Paris, Ed. Arguments, 2007, p. 272.

⁵ Pour évoquer l'acculturation qui a eu lieu entre les diverses tribus d'Amérique latine, en interaction avec les Tupi-Guarani, Alfred Métraux emploie le verbe « guaraniser », in Alfred METRAUX, *La Civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris, P. Geuthner, 1928.

primitif brésilien ». Ces disparités culturelles entre tribus sud-américaines, bien trop complexes, ont enjoint les spécialistes à ordonner ces tribus selon une classification linguistique. C'est pourquoi on parle d'ensemble linguistique Tupi Guarani pour évoquer les autochtones du Brésil, divisés en plusieurs tribus constamment en guerre, mais réunis sous la même appellation dans la mesure où leurs cultures respectives présentent de grandes similitudes. Les travaux d'ethnologues, historiens et archéologues ont révélé l'homogénéité culturelle des Tupi-Guarani, localisés principalement sur le littoral, tout en les distinguant des tribus du *sertão*⁶ habitant l'intérieur des terres qui présentent en effet des disparités culturelles.

L'exploration du Nouveau Monde n'invitait pas les conquérants à s'enfoncer dans les terres pour tester les limites du territoire de prime abord, d'autant que le Portugal a attendu le XVII^e siècle avant d'affirmer la possession d'un territoire déterminé. Ce dernier court jusqu'aux limites déterminées par le traité de Tordesillas ; l'Amérique latine est un vaste territoire qui ne connaît pas de frontières apparentes au XVI^e siècle, excepté celles tracées par le traité de Tordesillas qui délimitent les parties attribuées aux portugais et aux espagnols. Et les premiers Indiens rencontrés furent les Tupi-Guarani du littoral, du Cap Saint Roque jusqu'au Rio de la Plata. Par conséquent, parler de Brésil pour lesdits Tupi-Guarani est quelque peu réducteur en ce sens que leurs tribus s'étendaient jusqu'au Rio de la Plata, soit l'actuel Uruguay. Ce sont donc les frontières géographiques de l'époque qui délimitent le sujet puisque, au Sud du Rio de la Plata, s'étend la Patagonie, habitée par les Patagons dont la culture n'est pas comparable à l'ensemble Tupi-Guarani, du moins selon ce que rapportent les récits de voyages. L'intérêt porte ici sur les populations originaires du Brésil, sans toutefois permettre de prendre en considération les frontières actuelles dans le traitement du sujet⁷.

De nombreux manuscrits, récits de voyage, journaux de bord ou lettres, retracent les découvertes des terres du Nouveau Monde. L'histoire a laissé bon nombre de traces écrites qui informent des rencontres avec les autochtones. Les historiens ont amplement exploité ces données, trésors d'informations sur la période des Grandes Découvertes. La culture des Tupi-Guarani du littoral a ainsi amplement été étudiée à travers les œuvres des missionnaires jésuites et colons Européens, tels que Jean de Léry et André Thevet.

⁶ Le *sertão* désigne l'arrière-pays brésilien dont fait partie le bassin amazonien.

⁷ Par souci de commodité nous utilisons ici le terme « Brésil » en délimitant ses frontières du Sud au Rio de la Plata ; autrement dit en y incluant le territoire de l'actuel Uruguay.

Cependant, les premières missions jésuites débutent au milieu du XVI^e siècle, ce qui signifie que, depuis un demi-siècle, les Européens côtoient ces populations et entretiennent avec elles des relations d'ordre commercial. Les premiers explorateurs ou commerçants traversant l'Atlantique rencontraient les indigènes par hasard ou pour des raisons commerciales. Ils ne traversaient pas l'océan dans le but de les convertir au christianisme mais étaient à la recherche de richesses, que ce soit or, bois ou épices précieux. Par conséquent, et selon les récits, il paraît plus opportun de parler d'accoutumance à une présence européenne plutôt que d'« acculturation » des Indiens dans la première moitié du XVI^e siècle. La colonisation a engendré une familiarisation avec les Indiens et, par la même, selon la volonté des missionnaires, l'acculturation a profondément modifié leur rythme de vie, malgré certaines rebellions. Les textes des jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle décrivent des Tupi-Guarani acculturés ; c'est pourquoi il apparaît désormais intéressant de se focaliser sur la première moitié de ce siècle. Les récits des auteurs de cette période n'ont pas la prétention de rédiger, contrairement à certains jésuites, et selon les termes d'historiens contemporains, des œuvres ethnologiques, mais de simples rapports de leurs séjours ; ils décrivent le Brésil dans son ensemble, consignaient leurs rencontres avec les autochtones dans des journaux de bord, récits de voyages et lettres. Les renseignements sur les Tupi-Guarani livrés dans ce type de sources sont considérablement amoindris en comparaison des textes de la seconde moitié du XVI^e siècle. Néanmoins, ils retracent les premières rencontres entre indigènes brésiliens et Européens ainsi que la représentation des Tupi-Guarani par les premiers explorateurs ; ceux-ci qualifiaient les Indiens de « sauvages », désignant, en ce sens, les « habitants des forêts »⁸.

Il est difficile d'étudier l'Histoire précolombienne car les civilisations d'Amérique, majoritairement considérées d'un point de vue ethnologique comme primitives, - abstraction faite des grands empires sud-américains - n'ont, en conséquence, pas d'histoire officielle. C'est le cas de l'ensemble Tupi-Guarani : ces tribus n'ont pas de système d'écriture, ne connaissent pas la métallurgie et sont semi-nomades. Ces facteurs, qui conviennent à la définition de « primitif », brouillent considérablement les traces de leurs existences ; aussi, seuls les récits de voyages des Européens au Brésil permettent de les appréhender. Toutefois, cet aperçu n'existe qu'à travers le prisme de la représentation des

⁸ Le terme « sauvage » vient du latin « silvae » qui désigne les habitants des forêts, in Marianne MAHN-LOT, *La découverte de l'Amérique*, Paris, Flammarion, 1970, p. 79.

auteurs qui, de fait, associent ces hommes, d'une contrée inconnue, au domaine du merveilleux.

En dépit du manque de sources, ce sujet a attisé la curiosité d'un grand nombre de chercheurs. Ces récits de voyages ont intéressé une large frange de la communauté scientifique : anthropologues, ethnologues, archéologues, littéraires, philosophes et historiens. Tous se sont attelés à l'étude des sources, à propos de ces Indiens, pour leurs travaux respectifs. Les récits des explorateurs du Nouveau Monde sont étudiés, depuis le début du XX^e siècle, tant dans leur aspect scientifique que littéraire⁹. Comme l'écrit Jean-Pierre Duteil « L'ensemble de ces informations [sources] donne à l'Europe une image de l'humanité américaine qui, bien au-delà du thème littéraire du Bon Sauvage, pose les bases de l'ethnologie »¹⁰. Cette affirmation s'accorde avec les recherches de l'anthropologue Alfred Métraux qui a réalisé un travail ethnographique sur les Tupi-Guarani, à partir de récits de voyages et, en parallèle, d'une comparaison archéologique avec les autres tribus d'Amérique latine afin de démontrer l'homogénéité culturelle de ce groupe linguistique. Les historiens ont beaucoup étudié les récits de voyages des jésuites, considérés comme premières œuvres ethnologiques de cette culture indigène. Jean de Léry et André Thevet sont, probablement, les deux auteurs Français les plus réputés dans l'étude de la civilisation Tupi-Guarani du XVI^e siècle. Ces œuvres, considérées comme des mines d'informations sur les Tupi-Guarani, ont donc été favorisées au détriment des récits du début du XVI^e siècle qui n'ont pas vocation à décrire ces populations ; ils évoquent simplement leurs rencontres avec ce peuple curieux.

En ce sens, l'objectif est désormais de se rapprocher de la civilisation Tupi-Guarani par le biais des récits d'explorateurs de la première moitié du XVI^e siècle. Pour ce faire, cette étude consiste en un croisement de sources, à partir d'un corpus composé de six manuscrits, rédigés respectivement par six auteurs Européens ayant participé aux voyages d'explorateurs ou de commerçants de la première moitié du XVI^e siècle. Les six explorateurs, originaires de différents pays d'Europe (Portugal, France, Italie et Allemagne), ont tous en commun non seulement de ne pas faire partie de voyages missionnaires, mais aussi d'avoir visité le littoral brésilien pendant cette période. Ils y ont, par là-même, rencontré les tribus Tupi-Guarani et livrent, à leur propos, des

⁹ Cf. Vincent DEBAENE, *L'Adieu au voyage : l'ethnologie Française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, 2010, p. 13-42.

¹⁰ J.-P. DUTEIL, *op. cit.*, p. 243.

renseignements souvent similaires. C'est à partir de ce corpus restreint de sources¹¹ que nous envisageons d'étudier la représentation européenne des Tupi-Guarani au début du XVI^e siècle. L'objectif est d'en cerner les cultures ainsi que leurs réactions dès les premières rencontres avec les Européens de cette période. En réalité, seule la période transitoire, entre l'époque médiévale et moderne, notamment symbolisée par la découverte du Nouveau Monde, est propice à l'étude de ces peuples au plus près de l'ère précolombienne, contrairement aux sources des missionnaires. Cependant, cette étude n'est envisageable qu'à travers la représentation des auteurs Européens. L'étude croisée des sources se focalise sur le moment des premiers contacts entre Tupi-Guarani et Européens afin d'étudier le rapport à l'autre par le biais des représentations qui en sont issues. Il convient donc d'étudier ce que l'on peut déduire de la civilisation indigène à partir de ce rapport. À cet égard, la mise en commun des renseignements livrés par les auteurs, à propos des Tupi-Guarani, permet de s'interroger sur les mœurs et coutumes de ces Indiens au début du XVI^e siècle, d'après les représentations européennes. C'est à partir de l'étude comparée des sources que l'on peut approcher au mieux l'état de leur civilisation avant la colonisation effective par les jésuites. En cela, la première moitié du XVI^e siècle nous rapproche des prémices de la découverte, dont les récits contiennent encore un peu de la curiosité liée à ce « choc culturel ». En cela, l'étude des sources du corpus, croisées avec les travaux de spécialistes¹², permettent d'établir, selon la notion comparative de vraisemblance, une vue d'ensemble sur l'état culturel des Tupi-Guarani pendant la première moitié du XVI^e siècle. Et ce, afin de déterminer, en parallèle, ce qui relève, ou non, de la représentation des auteurs Européens quant à cette population.

Pour amorcer convenablement ce sujet, il est apparu indispensable d'établir, dans un premier temps, une présentation des sources. En ceci-même, on peut comprendre les circonstances de leurs rédactions et présenter la manière de les aborder en regard de la représentation que les auteurs ont des Tupi-Guarani. Dans quelles circonstances ces récits ont-ils été rédigés ? Quelles informations livrent-ils sur les Tupi-Guarani ? Comment confronter ces différentes informations entre elles ? Comment établir une présentation de l'ensemble culturel de ces indigènes à partir des représentations européennes ? Toutes ces questions seront abordées avant d'entamer, dans une deuxième partie, l'étude approfondie

¹¹ Ce choix délibéré de restreindre les sources permet de les étudier plus en détails.

¹² Les travaux d'Alfred Métraux sont utilisés, en parallèle du corpus de sources, afin d'approfondir certaines notions dans les parties II et III.

des textes à travers la représentation du corps. L'analyse des récits permet de constater que le corps détient un rôle essentiel dans ces premières rencontres entre civilisations étrangères, puisque l'interaction des deux groupes se fonde sur l'observation des corps : à quoi ressemblent-ils ? Qu'est-ce qui les différencie physiquement ? Ces interrogations sont à l'origine de longues descriptions sur les peuples étrangers qui sont, dans le cas présent, l'apparence des Tupi-Guarani. Enfin, une ultime partie tend à élargir le propos du corps afin de sonder le rapport à l'altérité qui se fonde sur l'aspect culturel, au sens large du terme : Qu'est-ce qui différencie culturellement les Européens des Tupi-Guarani ? Quels renseignements les auteurs livrent-ils sur ces indigènes ? Que peut-on considérer comme vraisemblable dans le fonctionnement des sociétés Tupi-Guarani ? Et, par-dessus tout, comment se fonde le rapport à l'autre, érigé sur une ambivalence de jugements, symbolisant la rupture culturelle mise en évidence dans ces récits ?

Partie 1

-

**Le regard des observateurs sur la civilisation
indigène : de l'usage du merveilleux jusqu'aux
limites de la vraisemblance**

Afin d'étudier de façon cohérente les civilisations indigènes du littoral brésilien, jusqu'au Rio de la Plata au XVI^e siècle, il est vite apparu indispensable de consacrer une partie de l'analyse à l'étude du regard de l'observateur. Celui-ci, imprégné par ses représentations culturelles, fait obstacle à l'objectivité. Un des problèmes majeurs de l'étude de ces civilisations disparues réside dans la vision des explorateurs qui s'appuient uniquement sur des sources littéraires. On pourrait reprocher l'absence d'une analyse archéologique qui aurait permis d'affiner l'analyse de la culture de l'ensemble Tupi-Guarani, constitutive de la seconde partie de ce développement. Mais le parti ayant été pris de ne s'appuyer que sur des sources littéraires, il faut alors faire face au problème des représentations de l'auteur, entre préconçus personnels, usage du merveilleux et *psyché collective*¹³, constitués par sa culture propre. Aussi, une présentation clarifiée des différentes sources du corpus est apparue nécessaire afin de détailler les singularités géographiques des lieux explorés par les voyageurs Européens, la diversité des dates de voyages et de rédaction des sources ainsi que leurs différentes publications et traductions. Ces précisions ont pour objectif de justifier la cohérence du propos pour, ensuite, analyser les analogies et différences relevées dans les faits observés par les auteurs concernant la culture de l'ensemble Tupi-Guarani.

Chapitre 1 – Singularités des sources du corpus

Le corpus de sources est composé de six œuvres littéraires d'auteurs différents, rédigées entre 1500, pour la plus ancienne, et 1557 pour la plus récente. Ces sources sont de différentes natures : lettres, déclarations officielles et journaux de bord. Cette partie vise à présenter chacune d'elles de manière très précise afin de cerner leurs différences, leur contexte de rédaction mais aussi et surtout pour comprendre leur mise en commun dans l'étude des civilisations indigènes du Brésil au XVI^e siècle.

A/ Contexte des expéditions

Les dates de voyages des explorateurs Européens au cours de la première moitié du XVI^e siècle se situent exactement entre 1500 et 1547. La première réfère à la date de la découverte officielle du Brésil par le capitaine portugais Pedro Álvares Cabral, dont Pêro

¹³ Cf. Pierre RAJOTTE, « Mythes, mythocritique et mythanalyse : théorie et parcours », *Nuit Blanche, le magazine du livre*, 1993, n°53, p. 30-32.

Vaz de Caminha retrace l’aventure dans sa lettre au roi Manuel Ier. La seconde correspond à l’année du départ d’Hans Staden pour le Nouveau-Monde. Le tableau ci-dessous donne une vue d’ensemble, éclaircie, de la périodisation des sources. Nous présentons ainsi les titres des différentes sources, les dates d’expéditions, de rédaction des sources et de leurs premières publications :

Auteurs des sources	Titre de la source	Dates de l’expédition	Date de rédaction	1 ^{ère} publication
Amérigo Vespucci	<i>Lettera.</i>	2 nd voyage : 1499 - 1500	4 Septembre 1504	Imprimé par Gian Stephano di Carlo di Pavia pour le libraire Pietro Paccini, s. l. [Florence], ca 1505 - 1506.
		3 ^e voyage : 1501 - 1502		
Pêro Vaz de Caminha	<i>Carta a El-Rei Dom Manuel sobre o achamento do Brasil.</i>	1500 - 1501	1er Mai 1500	Publié par Padre Manuel Aires de Cabral dans <i>Geografia Brasileira</i> , Rio de Janeiro, Imprensa Régia, 1817.
Binot Paulmier de Gonneville	<i>Relation authentique. [...] Déclaration du vegage du capitaine Gonneville et ses compagnons ès Indes [...].</i>	1503 - 1505	1505	Publié par Marie Armand Pascal d’Avezac, Paris, Challamel aîné libraire-éditeur commissionnaire pour la marine, les colonies et l’orient, 1869.
Antonio Pigafetta	<i>Navigation et découverte de l’Inde supérieure & îles Malucque où naissent les clous de girofle.</i>	1519 - 1522	Entre 1523 et 1524	Publié par Carlo Amoretti, Paris, H-J Jansen imprimeur-libraire, 1800.
Pêro Lopes de Sousa	<i>Diário da navegação da armada que foi á Terra do Brasil em 1530.</i>	1530 - 1532	Entre 1530 et 1532	Publié par Francisco Adolfo de Varnhagen, Lisbonne, typ. Da sociedade propagadora dos conhecimentos úteis, 1839.
Hans Staden	<i>Véritable histoire et description d’un pays habité par des hommes sauvages, nus, féroces et anthropophages situé dans le nouveau monde nommé Amérique [...].</i>	1547 - 1555	Entre 1556 et 1557	Imprimé par André Kolben, Marbourg, à l’enseigne de la feuille de trèfle, 1557.

Cette vue d’ensemble des sources, présentée dans l’ordre chronologique des voyages permet d’approfondir le contexte de chaque expédition. On remarque désormais que seuls les écrits des portugais, soit Pêro Vaz de Caminha et Pêro Lopes de Sousa, ont été rédigés au cours de l’expédition. Par conséquent, les faits observés, concernant les indigènes, sont rédigés de façon quasi instantanée. L’écriture comprend ainsi les impressions ressenties instantanément à leur rencontre. Toutes les autres sources sont postérieures au voyage ; l’auteur prend donc un certain recul par rapport aux événements vécus.

La première expédition au Brésil, si l’on en croit le corpus de sources et les recherches des différents commentateurs, serait en réalité celle d’Amérigo Vespucci. Il l’aurait effectuée entre 1499 et 1500, soit peu avant la découverte officielle du Brésil par le commandant portugais Pedro Álvares Cabral. Il n’est pas nécessaire de rappeler ici,

semble-t-il, la controverse des historiens à ce sujet, à savoir : quel a été le premier explorateur à découvrir le Brésil ? Certains penchent pour Amérigo Vespucci, d'autres pour Pedro Álvares Cabral, d'autres pour le navigateur espagnol Vincent Yanez Pinzon. La question fait polémique et elle est encore loin d'être résolue aujourd'hui. Toutefois, bien que la controverse soit toujours d'actualité, l'histoire officielle continue d'attribuer la découverte de ce territoire au commandant Cabral puisqu'il est le seul dont l'expédition, consignée par écrit, mentionne l'appropriation d'un nouveau territoire. Or, toutes les sources sur Amérigo Vespucci laissent à penser qu'il aurait atteint ce territoire avant le portugais. Sans laisser de côté le débat des grandes découvertes qui mériterait d'être approfondi, le croisement de nos sources nous conduit à considérer le voyage du florentin Vespucci comme antérieur à celui de Pedro Alvarez Cabral. Selon Henry Vignaud¹⁴ et les différentes cartes géographiques établies d'après les quatre voyages du florentin¹⁵, les côtes du Brésil auraient été aperçues au cours du deuxième (1499-1500) et du troisième (1501-1502). Cependant, il faut rappeler que l'authenticité de ces quatre récits de voyage est encore aujourd'hui discutée : les premier et quatrième sont particulièrement remis en cause, tandis que les deuxième et troisième sont admis par la majeure partie des historiens¹⁶ ; c'est pourquoi nous nous en tenons uniquement à ces deux derniers. De surcroît, les descriptions des indigènes, lors des deuxième et troisième voyages, correspondent de près à celles des tribus Tupi-Guarani réalisées par les autres explorateurs. La *Lettera* du florentin aurait été écrite à Lisbonne en 1504, pour son ami italien Pier Soderini, lettre dans laquelle il lui raconte ses quatre explorations dans le Nouveau Monde. Selon les historiens, il s'agit du document le plus fiable concernant les explorations de ce navigateur. Les deux premières explorations sont attribuées à la couronne d'Espagne, les deux dernières au roi du Portugal. Le deuxième voyage, commandité par le roi catholique Ferdinand d'Aragon et son épouse Isabelle de Castille, visait – comme la plupart des expéditions de l'époque – à trouver un chemin plus adéquat pour atteindre les Indes, pays de richesses sur lequel étaient rivés les yeux des grandes puissances occidentales. Le

¹⁴ Henry VIGNAUD, *Améric Vespuce, 1451-1512 : sa biographie, sa vie, ses voyages, ses découvertes, l'attribution de son nom à l'Amérique, ses relations authentiques et contestées*, Paris, E. Leroux, 1917, chapitre IV et V, p. 137-159.

¹⁵ Se reporter à la carte 5 pour consulter l'itinéraire du deuxième voyage d'Amérigo Vespucci. Les itinéraires des quatre voyages du florentin, établis par les historiens de la *Cornell University Library*, sont disponibles sur le site officiel de la bibliothèque de l'université : <http://olinuris.library.cornell.edu/exhibitions/vespucci>.

¹⁶ Cf. M. MAHN-LOT, *op. cit.*, « Les Quatre voyages de Vespucci ont-ils eu lieu ? », p. 123-126.

troisième voyage, pour le compte du Portugal en 1501-1502, avait pour objectif de confirmer la possession de ce territoire, sur les traces de Pedro Álvares Cabral.

L'expédition de Pedro Álvares Cabral, considérée comme la première officielle, est relatée par le portugais Pêro Vaz de Caminha dans une lettre, *a Carta*, datée du 1^{er} Mai 1500. Cette dernière fut dédiée au roi du Portugal, Dom Manuel Ier, qui commandita ce voyage à des fins commerciales, en direction des Indes. Après avoir touché les côtes brésiliennes, les portugais envoient une caravelle à Lisbonne pour prévenir le roi de la découverte d'une nouvelle terre, aussitôt attribuée au Portugal. Et ce, d'après l'accord du traité de Tordesillas, daté du 7 Juin 1494, qui attribue comme possession portugaise tout territoire découvert situé jusqu'à 370 lieues à l'Ouest des îles du Cap Vert. En effet, la partie à l'Est du méridien imaginaire revenait au Portugal, la partie Ouest à l'Espagne. Cette nouvelle terre est aussitôt baptisée *Ilha da Vera Cruz* par Cabral. Dans la *Carta*, qui est un compte-rendu de ce nouveau territoire pour le roi du Portugal, Pêro Vaz de Caminha développe une description minutieuse des indigènes rencontrés. Le document original, conservé aux archives nationales Torre de Tombo de Lisbonne¹⁷, est aujourd'hui considéré comme l'acte de naissance du Brésil.

La troisième expédition du corpus est celle du Français Binot Paulmier de Gonneville. Ce dernier, navigateur normand d'Honfleur, est sollicité par le milieu commerçant à l'aube du XVI^e siècle, qui trafique alors avec le Portugal, pour être à la tête d'une expédition vers l'Inde. L'objectif est de participer au commerce des richesses du Nouveau Monde. Lors du voyage de retour, le navire est attaqué par un corsaire anglais, entre Jersey et Guernesey. L'équipage fait alors une déclaration à l'amirauté pour faire valoir les droits des marins normands ; déclaration dans laquelle ils expliquent les tenants et les aboutissants de leur expédition. Il est alors fait mention des indigènes rencontrés par les Français, il s'agit là du plus ancien témoignage de rencontre entre Français et amérindiens¹⁸. Or, la déclaration ne présente aucune mention de localisation : les normands, découvrant un territoire inconnu, pensaient avoir atteint la mythique Terre Australe. Les études des historiens ont affirmé plus tard, et ce, jusqu'aux XVIII^e et XIX^e

¹⁷ *A Carta de Pêro Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*, 1 Mai 1500, Lisboa, arquivo nacional de Torre de Tombo, gaveta XV, maço 8, n°2.

¹⁸ La source intégrale ainsi que la découverte du manuscrit original de Binot Paulmier de Gonneville sont développées dans l'ouvrage de Charles-André JULIEN (dir.), *Les Français en Amérique pendant la première moitié du XVI^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1946. À la prochaine occurrence, cette source sera signalée par le sigle RA.

siècles, que la flotte de Paulmier de Gonneville avait fait escale à Madagascar. Or, de nombreux indices historiques, comme le signalement de Français au Brésil mentionné par le jésuite Anchieta¹⁹ en 1504, tendent à prouver que c'est au Brésil que les Français ont fait escale.

La quatrième expédition, relatée par l'italien de Vicence, Antonio Pigafetta, raconte l'extraordinaire expédition de Fernão de Magalhães, aussi appelé Magellan, qui démontra physiquement, pour la première fois, la « circumnavigabilité » du globe terrestre. L'expédition est effectuée pour le compte de la couronne d'Espagne ; Charles Quint finance le voyage du portugais Magellan afin de trouver un nouveau passage vers l'archipel des Moluques dans l'océan Pacifique. L'amiral portugais meurt au cours de l'expédition, au niveau des Philippines, mais le tour du monde s'achève malgré tout le 8 septembre 1522 lorsque le navire *La Victoria* entre dans le port de San-Lucar. Les rescapés de l'expédition, dont Pigafetta fait partie, sont reçus avec grand respect par les puissants Européens. Ce dernier utilise son journal de bord pour écrire un compte rendu de son voyage à certains puissants qui se posent en protecteurs à son égard. Antonio Pigafetta rédige ainsi plusieurs relations de voyages destinées à de grands princes, tel que le manuscrit dédié à la régente de France, Louise de Savoie. Toutefois, le manuscrit original est adressé à son protecteur, le grand Maître de Malte, Philippe Villiers de l'Isle-Adam, qui le fit chevalier de l'ordre de Rhodes à son retour en Italie. Il existe aujourd'hui quatre copies du manuscrit original apparemment perdu : trois en Français, dont deux se trouvent à la Bibliothèque Nationale de France à Paris et un à la Beinecke Library de l'université de Yale ; la dernière copie, qui semble aussi la plus ancienne, rédigée dans un dialecte italien, est conservée à la bibliothèque ambrosienne de Milan²⁰. C'est ce manuscrit qui a été découvert par Carlo Amoretti en 1795 et qui a valu la première publication en 1800 du récit d'Antonio Pigafetta.

La cinquième expédition est relatée dans le journal de bord, *Diário da navegação*, de Pêro Lopes de Sousa. Ce navigateur portugais accompagna son frère, Martim Afonso de

¹⁹ Depuis les années 2000, l'histoire du voyage de Binot Paulmier de Gonneville fait l'objet d'une controverse historique. La polémique sera développée ultérieurement à la p. 23-24.

²⁰ Pour plus de précision concernant la découverte et l'emplacement des manuscrits originaux, consulter la préface de Léonce Peillard, in Antonio PIGAFETTA, *Relation du premier voyage autour du monde par Magellan : 1519-1522*, trad. fr. et commentaires de L. Peillard, Evreux, Le Cercle du Bibliophile, 1970 ; et la préface de Carmen Bernand et Xavier de Castro, in A. PIGAFETTA, *Le Voyage de Magellan (1519-1522) : La relation d'Antonio Pigafetta & autres témoignages*, préface. De C. Bernand et X. de Castro, Paris, Chandeigne, 2010.

Sousa, gouverneur des Indes, lors de l'expédition au Brésil. Celle-ci est commanditée par le roi portugais João III afin de freiner la croissance des activités des colons Français et espagnols, ces derniers s'étant établis sur le littoral. Le voyage vise une fois de plus à établir la souveraineté du Portugal sur ce territoire²¹. Le but est d'expulser les autres colons Européens pour mieux établir des colonies portugaises, ainsi exploiter l'or et le bois-Brazil, importé en Europe pour la teinture rouge. À son retour au Portugal, Pêro Lopes de Sousa laisse un routier qui détaille son voyage, jour après jour, dans lequel il mentionne les rencontres avec les indigènes. Le manuscrit fut découvert par l'historien brésilien Francisco Adolfo de Varnhagen qui le publia pour la première fois en 1839²².

La dernière expédition du corpus est celle de l'allemand Hans Staden, de Hambourg, qui prit la décision de découvrir le Nouveau Monde en 1547. Après le naufrage de son navire au Sud du Brésil, Staden se fait l'allié des portugais en travaillant dans une des colonies près de São Vicente, colonie où les portugais sont eux-mêmes alliés de la tribu Tupiniquin, elle-même ennemie des Tupinamba. Les attaques et assauts fréquents font d'Hans Staden un des prisonniers de la tribu Tupinamba. À partir de ce moment, il sait qu'il est destiné au rituel anthropophagique. Hans Staden demeure environ neuf mois au sein de cette tribu. Pendant cette période, où la peur et l'angoisse de finir sur le boucan²³ l'assaillent, il assimile les mœurs et, entre autres, la langue Tupi de ses ravisseurs – c'est du moins ce qu'il affirme dans son récit –. À défaut de servir le rituel anthropophagique réservé aux prisonniers de cette tribu, il réussit finalement à s'extirper de cette situation et à retourner en Europe et ce grâce à une entente plus ou moins cordiale avec son maître, causée par une captivité particulière²⁴. Un vaisseau Français ramène l'aventurier allemand en Europe en 1555. C'est à son retour qu'il rédige ses aventures, dont l'ouvrage fait quasiment office de traité ethnologique de la tribu Tupinamba. Son œuvre est publiée deux ans après son retour, en 1557, en Allemagne, où elle connaît un succès relatif.

²¹ Pour plus de précision concernant les raisons de l'expédition et la découverte du manuscrit original, consulter la préface du Comandante A. Teixeira da Mota, in Pêro Lopes de SOUSA, *Diário da nevação de Pêro Lopes de Sousa (1530-1532)*, prefácio do Comandante A. Teixeira Da Mota e leitura do Doutor Jorge Morais-Barbosa, Lisboa, Agência-geral do ultramar, 1968.

²² P. L. de SOUSA, *Diário da navegação da armada que foi á terra do Brasil em 1500 sob a capitania-mor de Martim Afonso de Sousa*, publicado por Francisco Adolfo de Varnhagen, Lisboa, typ. Da sociedade propagadora dos conhecimentos úteis, 1839.

²³ Emplacement pour rôti les victimes du rituel anthropophage.

²⁴ Le statut du captif chez les Tupinamba est développé ultérieurement dans une troisième partie, p. 81-82.

B/ Géographie des expéditions

Faire un point géographique des différentes explorations est apparu comme indispensable, dans la mesure où l'étude des cultures d'une civilisation donnée dépend, en grande partie, du territoire et de la répartition de la population sur ce domaine. Le Brésil est un territoire, immense, de 8 515 000 km²²⁵ qui a connu de nombreuses migrations humaines. Il ne s'agit pas ici de faire une étude sur les migrations des tribus de l'Amérique latine, toutefois, il serait insensé d'ignorer la question. Car, si l'on considère les migrations entre les peuples, on peut alors aussitôt parler des différentes influences qu'ils exercent entre eux. Comme il sera démontré ultérieurement, dans la deuxième partie de ce document, les sources du corpus attestent elles-mêmes des relations entre les diverses tribus de l'ensemble Tupi-Guarani, notamment à travers le rite de la guerre. En effet, il faut prendre en compte les migrations de ces tribus sur le territoire et le rapport constant qu'elles entretiennent dans un contexte guerrier. C'est ainsi que nous pourrions démontrer l'influence qu'elles exercent entre elles. Les historiens affirment que l'ensemble des tribus Tupis, qui composent le territoire d'Amérique latine, du Nord du Brésil jusqu'aux environs du Rio de la Plata, soit l'actuel Uruguay²⁶, étaient semi-sédentaires. Et ce, dans la lignée de Stuart Schwartz²⁷ qui l'affirmait lui-même, selon les rares indices archéologiques. Dans son œuvre sur les débuts de la colonisation en Amérique latine, Schwartz soutient également que l'ensemble de ces tribus constitue les *Tupians*, c'est-à-dire un ensemble linguistique et culturel localisé sur la côte brésilienne et le bassin amazonien, connu pour ses grandes migrations. La thèse des migrations de l'ensemble Tupi soutient l'idée d'une influence constante des tribus entre elles. En ce qui concerne la localisation des différentes tribus, comme le démontrent les cartes établies par des historiens comme Alfred Métraux et Jean-Paul Duviols, on retrouve dans les sources les Tupinamba (qui sont probablement les plus célèbres), les Tupiniquin, les Tamoyo, les Tupis ou encore les Cario (également orthographiés *Carijo*), ces derniers étant essentiellement localisés dans le Sud²⁸.

Plus au Sud, en Patagonie, on ne parle pas de Tupi au XVI^e siècle mais de Patagon, peuple légendaire assimilé à la race des géants dans les esprits Européens que certains

²⁵ Donnée selon le site officiel de l'INSEE :

http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=98&ref_id=CMPTF01105.

²⁶ Voir carte n°1.

²⁷ Stuart SCHWARTZ & James LOCKHART, *Early Latin America: a history of colonial Spanish America and Brazil*, New-York, Cambridge University Press, 1983, p. 35.

²⁸ Pour consulter la répartition des tribus Tupi-Guarani en Amérique latine au XVI^e siècle, se reporter aux cartes n°1 et n°2.

auteurs, comme Antonio Pigafetta, décrivent dans leur relation. Néanmoins le parti pris de cette étude exclut l'analyse des Patagons car ce peuple connu de façon mythologique apparaît bien trop différent de l'ensemble Tupi. C'est pourquoi le choix est fait d'une analyse plus restreinte géographiquement, partant du Nord du Brésil, soit du Cap Saint Roque, jusqu'au Rio de la Plata.

Malgré la diversité des sources et quelques rares exceptions, le chemin emprunté pour les explorations est relativement similaire : longeant le littoral brésilien, les explorateurs font souvent escale dans les mêmes lieux. Après être partis d'Europe – généralement du port de Lisbonne –, les navires font escale aux Canaries pour le ravitaillement. Ils longent ensuite le littoral africain, généralement jusqu'au Cap Vert, certains allant toutefois plus loin. Ils entament ensuite la traversée de l'Atlantique, avec le passage de la ligne Equinoxiale (l'actuel Equateur), pour finalement arriver sur la côte Nord du Brésil, aux environs du Cap Saint Augustin.

Aux prémices des explorations du Nouveau Monde, les conquistadors se contentent d'explorer le littoral Atlantique de l'Amérique latine ; ils ne s'aventurent pas dans l'arrière-pays brésilien aussi appelé *sertão* – et ne le feront pas avant la fin du XVII^e siècle²⁹. En effet, outre la peur du risque, ils n'ont aucune conscience des limites de ce territoire gigantesque. C'est ainsi que les explorateurs de la première moitié du XVI^e siècle ne rencontrèrent que des indigènes appartenant à l'ensemble Tupi, hormis les Patagons dans le Sud du continent. Les voyages de Pêro Vaz de Caminha³⁰, Pêro Lopes de Sousa³¹, Antonio Pigafetta³² ainsi que le deuxième et troisième voyage d'Amérigo Vespucci³³ longent le littoral du Nord au Sud du Brésil. Dans l'hypothèse où Binot Paulmier de Gonneville³⁴ a touché le Brésil, il serait le seul des explorateurs du corpus à effectuer le trajet en sens inverse : arrivant au Sud du Brésil, dans l'actuel état de Santa Catarina, il serait remonté jusqu'à Bahia. Tout le récit d'Hans Staden prend place au Sud du Brésil,

²⁹ S. SCHWARTZ & J. LOCKHART, *op. cit.*, p. 29.

³⁰ Pour consulter l'itinéraire du voyage de Pêro Vaz de Caminha, se reporter à la carte n°3.

³¹ Le voyage de Pêro Lopes de Sousa fait partie des rares qui n'ont pas été cartographiés. Or, les indications de son journal de bord permettent de retracer l'itinéraire avec précision : il aurait touché le Brésil aux environs du Cap Saint-Augustin, puis longé le littoral en faisant de très nombreuses escales jusqu'au Rio de la Plata. Pour le retour en Europe, ils firent demi-tour et fondèrent le premier village de São Vicente. Cf Frédéric MAURO, *Le Brésil du XV^e à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, Société d'édition supérieure, 1977, p. 32.

³² Pour consulter l'itinéraire du voyage d'Antonio Pigafetta, se reporter à la carte n°6.

³³ Consulter la carte n°4 et le site officiel de la *Cornell University Library* : <http://olinuris.library.cornell.edu/exhibitions/vespucci>.

³⁴ Pour consulter l'itinéraire du voyage de Gonneville, se reporter à la carte n°5.

puisque son navire échoua près de l'île de Saint Vincent (*São Vicente*) et qu'il fut capturé par les indigènes en ce même lieu.

Après lecture des différentes sources, il apparaît comme une évidence que les lieux fréquentés sont assez communs : Bahia de Todos Santos, Porto Seguro ou Rio de Janeiro. Ces sites étaient probablement favorisés par les premiers explorateurs pour leur accès plus adapté aux navires. Selon des sources plus tardives, comme celle de Pêro Lopes de Sousa et d'Hans Staden, les navires s'arrêtaient dans les ports où étaient établies les capitaineries des premiers colons. Ainsi, grâce à un croisement géographique des auteurs des sources dans les mêmes lieux – qui, bien entendu, manquent cruellement de précision – il s'avère plus que probable que les voyageurs Européens aient croisé, à quelques années d'écart, des populations similaires. De ce fait, nonobstant le témoignage géographique attestant que certains auteurs aient exploré les mêmes lieux, les descriptions des indigènes rencontrés sont similaires d'après la localisation, comme tentera de le démontrer la deuxième partie de cette étude. Par conséquent, préciser par quels lieux sont passés les Européens appuie l'approche ethno-historique qui s'effectue suivant les analogies de la culture de l'ensemble Tupi relevées dans les textes. En effet, certains lieux ont été visités par plusieurs explorateurs, comme le montre le tableau ci-dessous, ce qui laisse à penser qu'ils ont probablement été amenés à rencontrer les mêmes populations. Cependant, les récits ne mentionnant pas toujours des lieux précis, il serait certainement plus approprié de parler de zones ; si les cartes des historiens au sujet de ces voyages mentionnent des lieux, il est impossible de les localiser avec précision au kilomètre près. Le tableau ci-dessous donne une vue d'ensemble des régions visitées par les auteurs.

Régions du Brésil visitées	Cap Saint Roque	Cap Saint Augustin / Pernambouc	Bahia / Bahia de Todos Santos	Porto Seguro	Rio de Janeiro / Cabo Frio	São Vicente	Santa Catarina
Auteurs des récits d'exploration	Amérigo Vespucci	Amérigo Vespucci / Pêro Lopes de Sousa	Amérigo Vespucci / Pêro Lopes de Sousa / Paulmier de Gonneville	Paulmier de Gonneville / Pêro Vaz de Caminha	Pêro Lopes de Sousa / Antonio Pigafetta	Pêro Lopes de Sousa / Hans Staden	Paulmier de Gonneville

C/ Historique des publications des sources

Les sources du corpus ont connu de nombreuses rééditions et ont bien souvent été traduites dans d'autres langues. L'œuvre d'Amérigo Vespucci, dont l'original était rédigé dans un dialecte italien combiné à de l'espagnol, aurait été publiée pour la première fois du vivant de l'auteur sous le titre de *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi*, entre 1505 et 1506, à Florence³⁵ (la date exacte et le lieu de publication ne sont encore que des hypothèses d'historiens). Depuis, la *Lettera* a connu de nombreuses publications, notamment sous forme d'extraits dans des ouvrages. Francisco Adolfo de Varnhagen fit la première reproduction textuelle en 1865. La traduction Française littérale de la version originale italienne utilisée pour cette étude est celle de Norbert Sumien³⁶.

La Carta de Pêro Vaz de Caminha, conservée aux archives nationales Torre de Tombo de Lisbonne, a été publiée pour la première fois par le père Manuel Aires de Casal³⁷. La traduction Française utilisée pour la présente étude est celle de Jacqueline Penjon et Anne-Marie Quint, usitée dans l'ouvrage de Leyla Perrone-Moisés où la carte de Caminha est annexée³⁸.

Concernant l'œuvre de Paulmier de Gonneville, il est important de souligner qu'il s'agit là d'une polémique d'historiens. Jusqu'en 2000, l'existence de ce personnage, son expédition et la déclaration qu'il aurait rédigée n'ont jamais été mises en cause. Or, un ouvrage paru en 2000 par M. Pontharouart³⁹ a posé la question de l'existence de ce personnage. M. Pontharouart affirme que le texte était un faux, monté de toute pièce par l'abbé Jean Paulmier pour une fraude économique au XVII^e siècle⁴⁰. L'historienne

³⁵ Pour plus de précision concernant la première publication et l'emplacement des manuscrits originaux, consulter l'ouvrage de H. VIGNAUD, *op. cit.*

³⁶ « Lettre d'Américo Vespucci, sur les îles nouvellement découvertes dans ses quatre voyages », trad. fr. N. Sumien in CASSOU Jean, *La découverte du Nouveau Monde : relation des voyages de Christophe Colomb, Vasco de Gama, Amérigo Vespucci, Jean de Béthencourt*, Paris, A. Michel, 1966, p. 341-385. À la prochaine occurrence, cette source sera signalée par le sigle LA.

³⁷ « Carta escrita em Porto Seguro por Pêro Vaz de Caminha », *Geografia Brasílica, ou relação histórico-geográfica do Reino do Brasil*, composta por um presbítero secular do Grã-Priorado do Crato (Padre Manuel Aires de Casal), tomo 1, Rio de Janeiro, Imprensa Régia, 1817.

³⁸ « La lettre de Pêro Vaz de Caminha sur la découverte du Brésil : 1500 », trad. fr. et commentaires par J. Penjon et A.-M. Quint, in Leyla PERRONE-MOISÉS, *Le Voyage de Gonneville : 1503-1505 et la découverte de la Normandie par les Indiens du Brésil*, trad. fr. par A. Witkowski, Paris, Chandeigne, 1995. À la prochaine occurrence, cette source sera signalée par le sigle AC.

³⁹ Jacques PONT HAROUART, *L'Évêque Paulmier de Gonneville, son voyage imaginaire*, Cahors, imprimerie France-Quercy, 2000.

⁴⁰ Pour plus d'information sur la polémique historique de cette source, lire l'article de Leyla PERRONE-MOISÉS, « Le Voyage de Gonneville a-t-il vraiment eu lieu ? », Colloque international « voyageurs et images

brésilienne Leyla Perrone-Moisés fait partie des chercheurs qui ont contredit cette théorie, considérant l'histoire d'origine valable. Pour cela, elle appuie son propos sur les recherches de Marie-Armand d'Avezac, le premier à avoir publié et commenté l'œuvre du navigateur normand⁴¹. Le problème majeur de cette polémique est, avant tout, la mise en cause de l'hypothèse brésilienne, puisque rien dans le texte d'origine n'atteste qu'il s'agisse du Brésil, exceptée l'argumentation soutenue de d'Avezac. À l'origine, faute de localisation précise, on crut durant de nombreuses années que Gonneville avait découvert la mythique Terre Australe. Jusqu'en 1772, Keguelen fit triompher la théorie de Madagascar, comme en atteste la biographie de Hoefer⁴², au XIX^e siècle. Cette théorie fut valable jusqu'aux découvertes de M. d'Avezac qui démontra qu'il s'agissait du Brésil. Pontharouart penche pour l'hypothèse d'une terre dans le Pacifique. Or, d'après les indications nautiques du texte de Gonneville, d'Avezac a démontré que le normand avait atteint le Brésil, affirmation qui ne semble pas avoir été contestée avant Pontharouart. Même si de nombreux historiens hésitent aujourd'hui sur la question, l'hypothèse de d'Avezac semble la plus plausible dans la mesure où les descriptions des indigènes coïncident de façon flagrante avec celles des auteurs du corpus sur les tribus Tupi, phénomène qui sera soutenu dans une deuxième partie. Dans l'hypothèse où le voyage de Paulmier de Gonneville ne serait qu'une facétie, cette œuvre détient malgré tout le mérite de renseigner sur les représentations des Européens à l'encontre des civilisations indigènes au XVI^e siècle. Et ce, puisque l'auteur aura été influencé par des écrits de voyages de l'époque, conservant ainsi l'idée que les Français des XVI^e-XVII^e s'étaient créés des civilisations éloignées, non-européennes, ce qui n'en est pas moins intéressant. Ainsi, l'œuvre de Gonneville, objet de controverse qui ne fait pourtant pas partie des sources les plus renommées concernant les grandes découvertes, a toutefois été publiée plusieurs fois et traduite, notamment en portugais.

Le routier de Pêro Lopes de Sousa pourrait être considéré comme la source la moins réputée de l'ensemble du corpus. Nous n'avons pas rencontré de traduction

du Brésil », MSH-Paris, 10 Décembre 2003, URL : <http://editions-villegagnons.com/GONNEVILLE.pdf> (page consultée le 03/02/2014).

⁴¹ Binot Paulmier de GONNEVILLE, *Campagne du navire l'Espoir de Honfleur 1503-1505. Relation authentique du voyage du capitaine de Gonneville ès nouvelle terre des Indes, publiée intégralement pour la première fois avec une introduction et des éclaircissements par M. d'Avezac membre de l'institut*, Paris, Challamel aîné libraire-éditeur commissionnaire pour la marine, les colonies et l'Orient, 1869.

⁴² Dr Ferdinand HOEFER (dir.), *Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours (1850-1860), avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources à consulter*, Paris, Firmin-Didot, 1852-1866, vol. 39, p. 407.

Française ; il semblerait que seules des versions portugaises existent, bien que l'orthographe et la syntaxe aient parfois été modernisées par les historiens. Le journal a été publié pour la première fois par Francisco Adolfo de Varnhagen⁴³, qui en fit la découverte en 1839. Depuis, ont suivi de nombreuses autres publications portugaises et commentaires d'historiens. La version utilisée pour l'étude est une lecture réalisée par le Dr Jorge Morais-Barbosa⁴⁴ qui modernisa l'orthographe du texte lorsque ceci s'avérait nécessaire.

Concernant l'œuvre d'Antonio Pigafetta, Carlo Amoretti en fit la première publication en 1800⁴⁵, à partir du manuscrit de la bibliothèque ambrosienne rédigé dans un dialecte italien qu'il découvrit en 1795. Il en fit une traduction italienne correcte pour la publication, également une version Française. La version Française, publiée en 1800 ou 1801, fut réimprimée chez Charles Delagrave sous la direction d'Eugène Muller en 1888. Pour la présente étude, nous avons utilisé la transcription récente issue de l'ouvrage dirigé par Xavier de Castro⁴⁶, transcription faite à partir des quatre manuscrits mentionnés précédemment.

La source la plus fameuse, si l'expression est permise, serait celle de l'allemand Hans Staden. Outre le fait que cet ouvrage ait été l'un des plus publiés aux quatre coins du monde et donc, l'un des plus traduits en comptant plus de soixante-dix publications à son actif, ce récit diverge totalement de l'ensemble du corpus de par son contenu et son contexte de rédaction. La version Française utilisée pour cette étude est la traduction d'Henri Ternaux-Compans, issue de la première publication Française de 1837 et rééditée par Marc Bouyer et Jean-Paul Duviols⁴⁷. L'ouvrage ne passa pas inaperçu chez les lecteurs Européens du XVI^e siècle – et bien plus tard encore en considérant l'importance de sa postérité – car le « cas » Staden n'est pas commun en matière de récits de voyage. Hans Staden est l'unique auteur de ce corpus qui ne décrit pas les indigènes brésiliens avec des yeux d'explorateur mais avec ceux d'une victime.

⁴³ P. L. de SOUSA, *Diário da navegação da armada que foi á terra do Brasil em 1500 sob acapitania-mor de Martim Afonso de Sousa*, op. cit., 1839.

⁴⁴ P. L. de SOUSA, *Diário da nevação de Pêro Lopes de Sousa (1530-1532)*, op. cit., 1968. À la prochaine occurrence, cette source sera signalée par le sigle DN.

⁴⁵ Carlo AMORETTI, *Premier voyage autour du monde, par le chevalier Pigafetta, sur l'escadre de Magellan, pendant les années 1519, 1520, 1521, 1522*, Paris, chez H-J Jansen imprimeur-libraire, 1800.

⁴⁶ A. PIGAFETTA, *Le Voyage de Magellan (1519-1522) : La relation d'Antonio Pigafetta & autres témoignages*, op. cit., p. 77-261. À la prochaine occurrence, cette source sera signalée par le sigle ND.

⁴⁷ Hans STADEN, *Nus, féroces et anthropophages*, préfaces de M. Bouyer et J.-P. Duviols, Paris, Editions Métailié, 2005. À la prochaine occurrence, cette source sera signalée par le sigle NF.

Ce récit a posé un premier problème à l'étude puisque, son contenu étant bien plus informatif, nous ne savions pas comment l'aborder par rapport aux autres sources. Le contenu du récit de Staden est divisé en deux parties distinctes : son voyage dans lequel il raconte ses aventures chronologiquement et la seconde partie qui s'apparente à une étude ethnologique – bien que le terme soit anachronique – de la tribu Tupinamba, qui décrit avec précision chacune de leurs mœurs et coutumes. Ce texte fascine les historiens depuis de nombreuses années car il s'agit d'un des plus anciens témoignages ethnologiques sur les tribus amérindiennes ; tout du moins, il s'agit du texte ancien le plus abondant en termes de détails sur les Tupinamba. Bien que le récit ait été rédigé à son retour en Europe, ce qui suppose une prise de recul dans ses propos, il est indéniable que le récit de Staden offre une vision plus approfondie de la tribu Tupinamba puisque, de par sa position de prisonnier, il y est intégré. Il décrit un quotidien dans lequel il n'est pas reçu en hôte par les indigènes – contrairement aux autres célèbrissimes écrits de Jean de Léry et André Thevet – mais fait partie intégrante de la tribu de par son statut de prisonnier, ce qui l'immerge indubitablement au sein de la culture indigène.

En ce sens, ce récit diffère des autres sources qui sont des lettres (textes de Pêro Vaz de Caminha et d'Amérigo Vespucci) ou des relations de voyage (textes d'Antonio Pigafetta et de Pêro Lopes de Sousa), sous forme de journal de bord, qui rapportent également les éléments de la navigation. Exception faite du récit de Paulmier de Gonneville qui est une déclaration juridique, certes, mais sous la forme d'un journal de bord. Tous ces récits n'ont pas pour vocation de décrire seulement les indigènes ; ils décrivent une épopée de navigateurs que les lecteurs du XVI^e siècle apparentent à un récit d'aventures. Seule l'œuvre d'Hans Staden est entièrement consacrée à la description d'un peuple. Dans cette optique, l'œuvre de Staden est étudiée au même titre que les autres sources mais fait néanmoins office de référent principal. De par son statut particulier, ce récit permet de soutenir les hypothèses qui émergent des autres textes et d'en approfondir certaines notions que Staden a plus détaillées que ses congénères, au sujet de la culture des tribus Tupi-Guarani. On pourrait, dès lors, considérer son propos comme plus crédible ; toutefois ce dernier terme est à nuancer puisqu'il ne s'agit que de représentations, il est donc impossible d'analyser ses propos en tant que vérité établie. Nous nous en tenons seulement à en dénoter un degré de fiabilité supérieur aux autres sources de notre corpus.

Chapitre 2 – Un corpus de sources, entre fabrication d'un imaginaire et représentation de la civilisation Tupi-Guarani.

Les textes du corpus de sources, comme précisé précédemment, ne peuvent pas être analysés sans considérer les divers éléments qui font obstacle à l'analyse objective des tribus. Au XVI^e siècle, comme encore aujourd'hui, l'auteur-explorateur use de nombreux instruments afin de faire face au souci de description de l'inconnu. L'objectif est ici de décrire ces instruments, ainsi que les éléments qui dévient l'objectivité de l'analyse ethno-historique, bien que nous ayons conscience que l'historien ne travaille qu'à partir de représentations.

A/ La représentation : entre notion personnelle et collective

Pour commencer, le premier élément contribuant à discréditer le propos des sources concerne l'ambivalence du point de vue des auteurs des sources. En fait, le regard de l'auteur est nécessairement influencé par son existence, ses idées et jugements personnels, ce qui contribue à façonner une image particulière de l'amérindien, une image qui correspond au point de vue de l'auteur. En effet, pour appréhender la culture d'une civilisation, l'explorateur rapporte forcément les faits inconnus qu'il observe à des catégories de pensée connues, soit à de l'identique. En conséquence, les auteurs gommant dans leurs descriptions une part essentielle de cet univers inconnu qui s'impose à eux. Pour ainsi dire, la prise de partie de chaque auteur est déjà un obstacle à une analyse objective des civilisations amérindiennes.

Le second élément participant à ce discrédit n'est pas un souci de représentation personnelle mais celui de la représentation à travers un prisme collectif, à savoir ce que Pierre Rajotte qualifie de *Psyché collective*⁴⁸. Pierre Rajote oppose la *psyché individuelle* à la *psyché collective* ; cette dernière est façonnée par un ensemble de mythes qu'embrasse une large population. Comme il l'écrit au sujet du fondement anthropologique des mythes depuis les origines de la littérature : « Les mythes se sont imposés comme une nécessité organisatrice et structurante »⁴⁹.

Dans cette optique, si les mythes contribuent à organiser et à structurer l'ensemble des sociétés, entre autre par leur vocation moralisatrice propre à une population donnée, il

⁴⁸ P. RAJOTTE, *op. cit.*, p. 30-32.

⁴⁹ *Id.*

est indéniable que ces représentations collectives interviennent dans la description de peuples inconnus à l'aube du XVI^e siècle. Comme l'a également écrit Stephen Greenblatt, à propos des représentations collectives, « la représentation est un rapport social de production »⁵⁰. Pour prendre l'exemple d'une de ces représentations collectives, le XVI^e siècle pensait que la Patagonie était une région habitée par une population de géants nommés Patagon. De fait, on constate que les récits de voyageurs Européens, qui explorent les territoires situés sous le Rio de la Plata, mentionnent la découverte de géants, attestant ainsi de l'existence de ce peuple⁵¹. Aussi, à propos de l'anthropophagie chez les peuples amérindiens, il semblerait que ce soit le poids de cette même psyché collective qui ait contribué à forger la légende noire de ces peuples dans les esprits Européens. En ce sens, tenter de déterminer des éléments véritables dans les relations de voyage s'avère une tâche complexe, comme le souligne Stephen Greenblatt :

« Je me surprends constamment à essayer de lire dans les traces européennes une description de ce à quoi les indigènes américains ressemblaient réellement. Toutefois, j'ai résisté autant que possible à cette tentation qui consiste à parler des cultures indigènes, ou pour elles, comme si la médiation des représentations européennes était un élément accessoire, facile à neutraliser. »⁵²

Comme le constate ici l'historien américain, il est impossible, en histoire, de passer outre le souci de représentation des auteurs. Ces textes ne délivrent, en réalité, que la vérité de la représentation que les Européens ont des Tupi-Guarani. Le souci de représentation, généré notamment par la puissance de l'illusion collective, ouvre la voie à un élément second visant au discrédit des écrits : l'imagination.

B/ L'imaginaire et le poids du merveilleux dans les récits de voyage

Dans les récits de voyage, lorsque ces derniers décrivent l'inconnu, l'imagination devient l'allié du merveilleux. Ce genre du récit est constamment empreint de merveilleux. L'exploration de territoires et de peuples inconnus, conformément à l'imaginaire collectif du XVI^e siècle, doit être racontée à la manière d'une aventure extraordinaire. Et ce, tant pour les lecteurs et destinataires des sources, dans l'objectif de les faire rêver, que pour l'auteur, qui revêt ainsi le costume d'aventurier. Le récit de voyage devient, comme l'ont

⁵⁰ Stephen GREENBLATT, *Ces Merveilleuses possessions : Découvertes et appropriation du Nouveau Monde au XVI^e siècle*, trad. fr. F. Regnot, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p.22 (1^{re} éd., Oxford University Press, 1991).

⁵¹ Antonio Pigafetta serait le premier auteur à attester l'existence des peuples géants de Patagonie qu'il nomme « Canibali » dans son œuvre.

⁵² S. GREENBLATT, *op. cit.*, p. 24.

souligné les études à ce sujet, un instrument de l'imaginaire : si l'auteur se soucie de l'authenticité de son propos, il se préoccupe surtout d'émerveiller le lecteur⁵³.

Par conséquent, les descriptions ne sont jamais exactes, on ne peut donc s'y fier aveuglement. C'est pourquoi le scepticisme, à l'égard des récits des auteurs, doit demeurer intact. Stephen Greenblatt va même jusqu'à affirmer que l'imaginaire est l'unique faculté qui façonne les représentations des auteurs. La présence du merveilleux est essentielle : elle a pour objectif de faire ressentir, au lecteur, l'impression d'émerveillement qu'a connu l'auteur au moment de sa découverte. Le merveilleux tend donc à décrire la crainte, soit l'adrénaline ressentie face à l'inconnu. En cela, cet adjectif est qualificatif du Nouveau Monde au XVI^e siècle, participant à ternir de mystère l'image de ce territoire nouveau. De ce fait, pour étudier l'authenticité du propos, concernant la culture des civilisations d'Amérique latine, il nous faut trancher entre le possible et le fabuleux. L'analyse des textes présente de nombreuses analogies sur les mœurs et coutumes de ces peuples qui permettent de supposer un semblant d'authenticité. La lecture des extraits relatant la rencontre avec les indigènes, dans les différentes sources, présente de grandes similitudes qui laissent croire à des descriptions relativement exactes. Si, le cas échéant, ces analogies ne rapportent aucun élément proche du réel, cela signifierait, tout du moins, que les explorateurs auraient adopté un genre d'écriture bien spécifique pour la rédaction des relations de voyages.

C/ Le discours-type du récit de voyage au XVI^e siècle

Comme l'ont démontré de nombreux historiens modernes, l'existence d'un discours-type, propre au récit de voyage, n'a pas épargné le XVI^e siècle. On peut quasiment parler d'un genre littéraire d'aventure. Ces sources historiques font, aujourd'hui, l'objet de nombreuses recherches : il s'agit d'éléments fondamentaux pour l'histoire du passé⁵⁴, ces documents étant considérés comme les premiers outils de l'ethnologie par les historiens et les ethnologues. Or, les similitudes dans leur structure, interpellant les chercheurs, ont permis de découvrir que ce récit suit des règles spécifiques. Intégrant anecdotes, syntaxe stylisée, agencement spécifique du récit et figures de styles adaptées au

⁵³ Cf. Nathanaëlle MINARD, 2002, *Les Amérindiens dans le regard des Européens : La représentation des Amérindiens dans l'iconographie des récits de voyages (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Mémoire de M1 en histoire : Université de Grenoble II, p. 173.

⁵⁴ Cf. Michel BERTRAND & Laurent VIDAL (dir.), *À la Redécouverte des Amériques : les voyageurs Européens au siècle des indépendances*, Toulouse, Presse Universitaire du Mirail, 2002, p. 35.

récit merveilleux, la relation de voyage semblerait n'être qu'un outil formaté, à tel point que Stephen Greenblatt parle d'une « machinerie mimétique lourde »⁵⁵ pour l'époque moderne. Propos à nuancer, bien entendu ; toutefois, la question de ce conformisme ne peut être, une fois de plus, ignorée.

Tout d'abord, cette « machinerie mimétique » entend remplir des objectifs particuliers. De par son caractère utilitaire, elle est amenée à légitimer la possession des territoires et persuader le destinataire par l'art de la rhétorique, justifiant ainsi l'importance des découvertes. Ladite rhétorique tient donc une place de choix dans le récit : les voyages sont commandités par les grands princes, à des fins économiques, afin d'asseoir une puissance politique ; la relation se doit de défendre la découverte qui résulte de l'exploration. Cette rhétorique donne de l'éclat aux discours, ce qui permet de remplir une fonction politique : on consigne la découverte par écrit pour que ce document témoigne de la prise de possession du territoire par un souverain. L'acte de rédaction symbolise donc l'appropriation du territoire, pour Stephen Greenblatt⁵⁶, tout comme l'acte de nomination d'un territoire. Ainsi, Pedro Álvares Cabral nomma le Brésil « Vera Cruz » en 1500. On peut postuler que, dans la mesure où ces voyages sont commandités par de puissants personnages, et qu'à cette époque de nombreux explorateurs partent, c'est le discours que ces puissants personnages trouveront le plus attractif, lié aux découvertes issues du voyage, qui promettra à l'explorateur privilèges et protection à son retour. En ce sens, l'explorateur a toutes les raisons d'intensifier et d'étoffer son rapport, son discours, afin de le rendre plus attrayant aux yeux des commanditaires. D'où le caractère utilitaire et persuasif rencontré dans ces textes, comme le souligne Marie-Christine Gomez-Géraud dans son ouvrage :

« De cette nécessité de rapporter des événements témoignant de l'avancement d'un projet d'exploration découlent les invariants de ce type de relation : nomination des lieux, prise de possession symbolique du territoire au nom du roi, scène de rencontre avec les peuples indigènes, estimation des possibilités d'alliance ou des forces en présence si un conflit devait éclater, compte rendu des richesses et ressources potentielles des « terres nouvellement découvertes ». Informatif, le récit de découverte revêt aussi un caractère persuasif. »⁵⁷

La rédaction se nourrit alors de connecteurs chronologiques, suivant l'itinéraire, d'anecdotes et de figures de styles, comme des oxymores et des hyperboles ; et ce, pour illustrer l'étonnement et le merveilleux engendrés par ces découvertes, à tel point que :

⁵⁵ S. GREENBLATT, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁷ Marie-Christine GOMEZ-GERAUD, *Écrire le voyage au XVI^e siècle en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p.25.

« Tout un lexique de l'admiration accompagne l'effort descriptif, certes d'une manière plus sensible chez certains auteurs »⁵⁸.

De plus, la rédaction est loin d'être dénuée d'influences littéraires. À la lecture de certains écrits, on pourrait aisément penser l'analogie, en termes de procédés d'écriture, avec l'*Odyssée* d'Homère⁵⁹. Le récit de voyage, de par son caractère initiatique, conte la quête d'un individu vers l'inconnu, tout en induisant la notion de retour chez soi, phénomène qui reprend généralement la trame des récits antiques. En cela, l'auteur, à l'égal du héros grec, brave les tempêtes pour aller à la rencontre de l'autochtone, différent de lui-même, ce reflet du genre humain dont la distinction exacerbe la crainte. L'exemple, présent dans les textes, des tempêtes et des précisions météorologiques, bien souvent désastreuses, illustre parfaitement ce phénomène analogue aux récits antiques.

En outre, le récit de voyage reflète la crainte du rédacteur de ne pas être cru, comme l'ont démontré des spécialistes tels que Greenblatt et Gomez-Géraud. Pour faire face au scepticisme du lecteur, l'auteur devance les remarques de ce dernier, avertissant de la difficulté à considérer son discours comme véridique. Dans cette optique, il est pertinent de penser que décrire l'inconnu ne peut refléter une vérité absolue ; c'est pourquoi il faut avoir conscience que les descriptions du nouveau et de l'inexploré sont uniquement établies par analogie avec ce que connaît le rédacteur. L'auteur a conscience de ce phénomène, ce qui contribue à discréditer quelque peu le discours de découverte. Le récit de voyage, ce « genre sans loi »⁶⁰, selon les mots de Marie-Christine Gomez-Géraud, est si formaté que l'historienne affirme au final que « la relation n'est jamais le fruit de la pure expérience »⁶¹.

Ainsi, si l'on admet l'existence d'un discours-type, on conçoit mieux l'effet de répétition présent dans les textes. Les éléments, considérés comme stéréotypés, le sont d'après le schéma de la relation de voyages propre au XVI^e siècle. Il semblerait que cet élément contribue de façon importante aux récurrences rencontrées dans les relations de voyages.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

Chapitre 3 – Comment appréhender la représentation dans les récits de voyages ?

Afin d'étudier les représentations en histoire, une question ne peut échapper : celle des archétypes. Pour étudier une civilisation à travers le regard d'une autre, outre les différents problèmes développés précédemment, se pose le souci du stéréotype dans la façon de rapporter les éléments. À la lecture du corpus, il est évident que bon nombre des éléments, qui reviennent de façon récurrente, sont trop similaires pour ne pas imaginer entrevoir des éléments authentiques concernant ces tribus du XVI^e siècle. Cependant, il faut faire preuve de scepticisme à l'égard des sources ; il serait malavisé d'affirmer une réalité à partir de représentations. De fait, comment aborder la notion de vérité ? Où situer le degré de vraisemblance dans les écrits des explorateurs ? Les récurrences et similitudes, rencontrées dans les textes, sont-elles réelles ou sont-elles le fruit d'un genre d'écriture de voyage propre au XVI^e siècle ? Les stéréotypes d'un genre littéraire spécifique sont-ils l'unique cause de ces similitudes ? Les questions fusent et demeurent, malgré tout, sans réponse. Il est impossible de trancher ou d'avoir vocation à défendre une vérité établie à la seule lecture des textes. Il faut donc nuancer ce propos, en admettant, comme l'ont démontré certains historiens, qu'un genre littéraire de récits de voyages soit propre au XVI^e siècle et que ces textes, qui ne sont que représentations, sont empreints de merveilleux. Il faut également préciser que les indications des auteurs sur les tribus du Brésil ne dépendent que de ces sources ; par conséquent, certains sujets n'ayant pas été abordés dans les récits seront exclus ici, la religion par exemple. Ainsi, le choix est ici fait de mettre en commun les analogies entre les différents textes, d'en souligner les singularités et ce, afin d'obtenir une vue d'ensemble de la civilisation Tupi Guarani, tout en gardant à l'esprit ce qui fait obstacle à l'analyse objective de ces tribus.

A/ Définition de la vraisemblance : le principal outil de recherche.

Le corpus de sources retrace les voyages des explorateurs Européens de la première moitié du XVI^e siècle au Brésil. Or, entre journaux de bord, lettres personnelles et officielles, il paraît évident, d'après ce qui a été développé antérieurement, que ce que les auteurs rapportent ne s'apparente pas à une vérité incontestable. En réalité, de nombreux éléments contribuent à fausser le degré de fiabilité des textes. Par « degré de fiabilité », nous entendons ce qui peut être considéré comme authentique au sujet de la culture Tupi-

Guarani dans les écrits des auteurs. En conséquence, il est aussi juste de parler de « vraisemblance », élément que Friedrich Nietzsche définissait ainsi :

« L'erreur, l'apparence, est donc la base de la connaissance. Seule la comparaison d'apparences nombreuses engendre la vraisemblance qui est donc un degré de l'apparence. [...] Il n'existe en fait de "vérités" que dans les choses que l'homme invente, par exemple les nombres. »⁶²

Si l'on en croit le philosophe allemand, qui considère que l'on ne peut comprendre le « différent », il faut en ce cas, pour cerner l'image de l'« autre », de celui qui est différent, utiliser le discours comparatif. Et ce, à partir des apparences délivrées par le discours représentatif des auteurs, ceci s'avère le meilleur moyen pour accéder à la vraisemblance - à ne pas confondre avec la « vérité » qu'il est impossible de mettre en doute. Nous demeurons, dès lors, dans le domaine du possible, c'est-à-dire que des éléments semblent vrais, mais peuvent être mis en doute. C'est dans la continuité de cette méthode que nous entendons analyser la civilisation Tupi-Guarani à travers les récits des auteurs : en procédant par comparaison des faits observés par les explorateurs, afin d'approcher une culture selon le degré de vraisemblance le plus haut. En ce qui concerne notre propos, comme nous l'avons mentionné précédemment, le discours rapporté par les auteurs est fatalement contestable, du fait que de nombreux facteurs entrent en jeu lorsqu'il s'agit de décrire de l'inconnu.

B/ Une différence trop grande entre deux cultures pour s'appréhender de façon « objective ».

Afin de traiter de l'« objectivité », avec laquelle il faut décrire les autres civilisations, un point de définition s'impose. Selon Claudi R. Crós, la culture est un élément composé par l'art, la langue, la littérature (si tant est que la civilisation en question possède un système d'écriture), les rites, les mœurs, les coutumes, les mythes et la connaissance. Suivant sa définition, il faut envisager la civilisation comme englobant la culture matérielle et technique, l'aspect sociopolitique, un système de valeur et de représentation du monde spécifique⁶³. Subséquent à ce raisonnement, il semble pertinent de penser que des cultures différentes, comme les tribus de l'ensemble Tupi Guaranis, puissent former une même civilisation, comme le souligne Claudi R. Crós : « Des cultures

⁶² Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes IV, Aurore et fragments posthumes 1879-1881*, trad. fr. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1970, p. 588, 6 [441].

⁶³ Claudi R. CROS, *La Civilisation amérindienne*, Paris, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 6-7.

différentes mais relativement proches par les valeurs qu'elles véhiculent se rattachent à une même civilisation »⁶⁴.

Il est désormais possible de comprendre le fait que ces éléments divergent selon les civilisations : l'approche de l'autre, par une tentative descriptive, s'avère complexe puisque ces notions sous-tendent une incompréhension mutuelle des civilisations. C'est en considérant les peuples amérindiens du point de vue matériel et technique que les occidentaux en vinrent, aussitôt, à les qualifier de civilisation « primitive ». Les Européens du XVI^e siècle, imprégnés de religion chrétienne, allaient jusqu'à considérer ces civilisations comme la face perversie de l'Humanité par le péché originel : soit comme les descendants de Caïn ou encore de la race de Cham, un des fils maudit de Noé⁶⁵. En ce sens, la « répulsion » des Européens, à l'égard des peuples dits primitifs, altère, une fois de plus, la capacité à cerner et, donc, à rendre compte, par une description fiable, d'une civilisation dont ils sont séparés. Jean Servier résume ce problème dans son ouvrage *L'ethnologie* : « Il est admis que la mentalité des primitifs est si différente de la nôtre qu'il est impossible de rendre compte de ses concepts fondamentaux avec nos catégories et, à la limite, notre vocabulaire »⁶⁶.

Les concepts, entre deux civilisations différentes, peuvent être totalement différents, séparés les uns des autres. C'est-à-dire qu'ils échappent mutuellement à l'une et à l'autre ; ainsi, une étude sans s'efforcer au détachement, par rapport à sa propre culture, peut entraîner de graves erreurs d'analyse⁶⁷. Avoir conscience de ce problème permettra d'aborder la vraisemblance, à travers ces écrits, avec moins de maladresse.

C/ Situer le degré de vraisemblance, entre récurrences et singularités dans les récits

L'existence d'un discours-type, pour le récit de voyage, ajouté au souci de représentation, à l'émerveillement et à la difficulté d'étudier une civilisation différente, modifient considérablement l'approche à entreprendre par rapport aux sources historiques. Ces éléments, additionnés les uns aux autres, contribuent à l'élaboration d'un discours similaire. Parmi les éléments répétitifs, les descriptions physiques des indigènes semblent

⁶⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁵ M.-C. GOMEZ-GERAUD, *op.cit.*, p. 53.

⁶⁶ Jean SERVIER, *L'Ethnologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 87-88.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 87 : Jean Servier illustre ces erreurs à travers un exemple concret : celui de distinguer le sacré du profane dans l'approche d'une autre civilisation.

identiques : les explorateurs sont sans cesse étonnés par l'impudeur dont font preuve les indigènes qui se promènent nus ; ce qui laisse place à l'étonnement dans le discours. La description de leurs techniques, que les auteurs considèrent comme primitives, tient également une place importante dans le récit. Hormis certaines similitudes, engendrées par les éléments qui contribuent à un récit formaté, comme nous l'avons vu précédemment, les autres sont intéressantes. Les similitudes restantes indiquent, selon la définition de Nietzsche, un degré de vraisemblance élevé à propos des mœurs de la civilisation Tupi-Guarani. Par conséquent, si plusieurs auteurs, ayant voyagé dans une zone similaire, ont relevé des notions identiques, il peut s'agir de descriptions vraisemblables. Or, ces écrits, à bien des égards forts similaires, font également preuves de singularité. Les singularités, ces données particulières, pourraient être ignorées dans la mesure où elles ne servent pas le concept de vraisemblance, en ce qu'il joue de comparaisons entre éléments quasiment identiques. Cependant, il semble intéressant de les étudier : bien qu'il soit impossible de savoir si elles reflètent une réalité ou non, les hypothèses sont toujours favorables. Sachant qu'il est d'usage de rapporter l'inconnu au connu afin de pouvoir le comprendre, le concevoir, il apparaît difficile d'étudier les représentations. En ce sens, les explorateurs du XVI^e siècle ont perçu les indigènes d'après leur vocabulaire, leur manière de penser, leur époque, les habitudes propres à leurs communautés. Mais nous ne devons pas oublier que, si l'on rapporte l'inconnu au connu pour le comprendre et gommer des différences qui nous rendent perplexes, nous pouvons tout de même exprimer ces différences singulières sous forme de résidus. C'est-à-dire que les explorateurs ont pu, parfois, faire mention de détails, de particularités qui apparaissent de manière ponctuelle au sein du corpus, mais dont l'analyse pourrait s'avérer intéressante. Tout en ayant conscience du degré de vraisemblance plus faible qui leur est inhérent, il reste possible de penser que les explorateurs ont décrit là des éléments qui font état des différences au sein même des tribus d'Amérique latine. Ou bien, encore, que les explorateurs n'ont décrit que ce qu'il semblait intéressant de décrire : un explorateur a pu trouver intéressant de décrire une coutume qu'un deuxième n'a pas jugé bon de mentionner. Le fait est qu'analyser ces données ponctuelles nous permet *d'éviter une homogénéisation* des différentes tribus d'Amérique latine et, ainsi, de mettre en valeur les singularités et différences liées à chacune d'entre elles.

Par exemple, dans sa relation, Pêro Lopes de Sousa est le seul des auteurs du corpus à faire mention de sépulture⁶⁸. Il fait une description de sa découverte, évoquant les offrandes qui couvrent les sépulcres, ce qu'aucun autre auteur du corpus n'a évoqué. Suivant le même raisonnement, Amérigo Vespucci relate l'existence d'une tribu, quasiment impossible à localiser géographiquement, qui vit non pas à la manière de primitifs mais à l'état sauvage, sans la moindre technique ni outillage, sans habitat, s'abritant sous les feuillages⁶⁹. Le portrait dépeint est tellement primitif qu'il est difficile d'imaginer que l'auteur ne se soit pas laissé porter à une imagination débordante. Ces deux exemples opposés illustrent le problème soulevé par l'étude de ces singularités : certaines apparaissent plausibles tandis que d'autres le sont beaucoup moins. De fait, comment juger ces auteurs ? Pourquoi une description apparaîtrait plus vraisemblable qu'une autre ?

Ainsi, les éléments isolés relevés par les auteurs, bien que complexes à l'étude, seront parfois soulignés, en parallèle des similitudes relevées dans les textes. C'est à partir de cette grille de lecture que le propos de la source délivrera le plus de clefs, pour la bonne compréhension des récits et une analyse pertinente. Mais, désormais, l'approche des sources semble impossible si l'on ne part pas du postulat qu'il ne s'agit que de représentations. C'est pourquoi l'objectif du raisonnement se base sur la notion de vraisemblance.

Ainsi, la notion de représentation pose le problème de perception de l'autre. Dans le cas précis, celui de l'indigène brésilien à travers le regard de l'explorateur européen du XVI^e siècle, ce qui fera l'objet d'un ultime chapitre. Cette étude se trouve dans l'impossibilité d'employer le terme de « vérité », comme la majorité des travaux historiques ; toutefois, l'emploi du concept de vraisemblance n'est pas exclu. L'analyse faite des Tupi Guaranis, à partir du corpus de sources, a donc vocation à établir des vraisemblances d'après la représentation qu'en ont les auteurs Européens du XVI^e siècle.

⁶⁸ P. L. de SOUSA, *Diário da nevagação de Pêro Lopes de Sousa (1530-1532)*, op. cit., p. 96.

⁶⁹ Jean CASSOU, *La Découverte du Nouveau Monde : relation des voyages de Christophe Colomb, Vasco de Gama, Amérigo Vespucci, Jean de Béthencourt*, Paris, A. Michel, 1966, p. 368-369.

Partie 2

-

**Corps à corps : le regard des individus,
observateurs vs observant, comment aborder
l'autre ?**

Lors de la première rencontre entre indigènes brésiliens et Européens, au XVI^e siècle, le problème de la communication fait irruption. Comment aborder un inconnu si différent de soi ? Un individu dont on soupçonnait à peine, si ce n'est pas, l'existence ? La langue est un obstacle insurmontable, probablement d'autant plus troublant lorsqu'apparaît un inconnu. Comment le contact s'amorce-t-il ? Dans quelles circonstances ? Comment appréhende-t-on l'autre lorsqu'on ne peut pas lui parler ? Michel Mollat résume ainsi ces rencontres :

« Le face-à-face des humains, quand ils font connaissance, se résume à quelques attitudes : on se voit, on s'observe, on communique, en échangeant des gestes, des paroles, des objets ; on se sent différent et, mutuellement, on se juge. »⁷⁰

L'ensemble des récits des auteurs montre ainsi que, dans ce cas de difficulté, seul le corps communique. L'observateur jauge l'autre de par son physique, il le juge, le décrit et tente de l'analyser par son aspect, puisqu'il n'a aucun autre moyen d'évaluation. Ainsi, le rapport au corps apparaît comme primordial dans les sources qui retracent le moment des premiers contacts avec une civilisation jusqu'alors inconnue. Le rapport à l'altérité s'engage à travers le corps : son observation pure et le langage corporel.

Malheureusement, les sources à ce propos sont à sens unique, nous ne pourrons jamais savoir réellement comment les Tupi-Guarani ont jugé les explorateurs du XVI^e siècle au premier abord. Même si des indices sur leur comportement indiquent une conduite amicale ou hostile, jamais l'historien ne pourra sonder leurs pensées. Et ce, à défaut de sources inexistantes, bien que les observateurs soient, eux aussi, observés comme de curieux individus. Autrement dit, nous ne pouvons ainsi étudier que le point de vue des Européens quant à l'aspect physique des indigènes brésiliens.

Chapitre 4 – Le langage corporel comme modalité d'approche

À la lecture des récits d'exploration de la première moitié du XVI^e siècle, on se rend compte que les approches lors de rencontres entre indigènes brésiliens et Européens parent au problème de la communication par divers procédés langagiers. On peut dire, de façon globale, que le langage corporel se révèle rapidement être le seul moyen de communication. Par conséquent, il convient d'étudier ici les modalités d'approche, au premier abord, entre deux civilisations que tout oppose. De par leurs différences, les

⁷⁰ Michel MOLLAT, *Les Explorateurs du XIII^e au XVI^e siècle : Premiers regards sur des mondes nouveaux*, Paris, C. T. H. S, 1992, p. 171.

procédés d'entrée en contact comme les rites de salutations divergent. Ainsi, l'altérité se retranscrit corporellement. De fait, comment se faisait l'approche entre les Tupi-Guarani et les Européens pendant la première moitié du XVI^e siècle ? Comment parvenaient-ils à communiquer ? Quels rapports entretenaient-ils ?

A/ Incompréhension mutuelle du langage

À l'arrivée des premiers Européens en terre du Brésil, à l'aube du XVI^e siècle, la suprématie coloniale n'est pas encore affirmée, encore moins pour les Indiens. Ainsi, à la vue d'inconnus dont on ne soupçonne pas l'existence, il faut aller leur parler, du moins, entrer en contact avec eux. La curiosité réciproque pour l'autre induit ce rapport, permet la rencontre. Or ils ne parlent pas la même langue, la communication est donc difficile et engendre des incompréhensions mutuelles. Comment savoir qui sont ces étrangers ? Comment comprendre l'autre et se faire comprendre ? Comment les deux groupes distincts parviennent-ils à fonder une interaction ? Les variantes du langage se mettent alors en place. On emploie ici « langage » au sens général du terme, c'est-à-dire la langue, mais aussi le langage hérité de rite culturel, inhérent à une tradition. Autrement dit, cette définition comprend toutes les fonctions d'expression de la pensée et de communication entre les hommes, mises en œuvre au moyen de systèmes de signes corporels ou vocaux. Le langage, pris dans sa définition la plus large, entraîne ainsi une incompréhension des comportements. La curiosité et la volonté d'entrée en contact se traduisent à travers plusieurs types de communication ; le langage corporel retranscrit ce que la parole voudrait dire. Malheureusement, la différence culturelle conduit à une différence langagière ce qui induit les deux cultures en erreur quant à la compréhension de l'autre.

Peu après l'arrivée des premiers colons et avant l'instauration de la *língua geral*⁷¹, la communication orale se pratiquait entre les deux civilisations malgré les discordances. La rencontre d'inconnus et d'une langue jamais entendue auparavant obstrue de prime abord la communication, comme le souligne Pêro Vaz de Caminha en 1500 : « Pour l'heure il ne fut pas possible de parler davantage car leurs cris étaient si barbares qu'on ne comprenait ni n'entendait personne »⁷². Certains Européens avaient des traducteurs, des

⁷¹ Langue est établie à la fin du XVI^e siècle, par les missionnaires jésuites, comme moyen de communication entre Européens et Indiens ainsi qu'entre Indiens de différentes langues. La *língua geral* est basée sur le tupinamba.

⁷² AC, p. 170.

prisonniers dans la plupart des cas. Pour Stephen Greenblatt, le langage était important pour légitimer la prise de possession des territoires. Les conquistadors faisaient fréquemment appel à des interprètes, généralement des prisonniers, afin de faciliter la soumission des populations aux pouvoirs Européens. Tzvetan Todorov souligne également l'importance du langage dans la prise de possession des territoires pour les Européens. Et ce, notamment à travers l'exemple de Doña Marina (la *Malinche*), traductrice d'Hernan Cortés, conquistador espagnol qui dépouilla l'empire Aztèque au Mexique. Pour Todorov, les espagnols n'auraient jamais assis leur domination sur l'empire Aztèque sans cette traductrice d'origine indigène⁷³.

Il faut cependant rappeler que même l'interprète n'avait très probablement pas la capacité de communiquer dans les différents dialectes Guaranis, étant donné que ceux-ci variaient selon les régions visitées. Lopes de Sousa évoque ainsi les soucis de compréhension à la rencontre d'un indigène :

« Un homme s'approcha de nous, au bord du fleuve, couvert de peaux, avec des arcs et des flèches à la main ; il nous a parlé deux ou trois mots de guaranis et ils [*les traducteurs que j'emmenais*] les ont compris. Ils lui ont répondu dans la même langue : il n'a pas compris, sinon qu'il nous a dit qu'il était *beguaa-chanaa* et qu'il s'appelait *Inhandu*. »⁷⁴

On constate ainsi les difficultés de la communication, même en présence de traducteurs. Pour Lopes de Sousa, les langues parlées dans les diverses régions du territoire sont semblables, dans l'ensemble, à la langue des Maures. À plusieurs reprises en décrivant divers lieux dans son récit, Lopes de Sousa affirme que les indigènes parlent comme les Maures⁷⁵.

De surcroît, les difficultés de compréhension s'accroissent d'autant plus avec l'usage d'autres modalités langagières. Les différentes formes du langage, entendu ici le langage corporel, varient selon les cultures. Le langage, sous toutes ses formes, est propre à une communauté déterminée. Par exemple, la gestuelle est un phénomène propre à une culture comme l'affirme le sociologue David le Breton : « À l'encontre des thèses

⁷³ Cf. Tzvetan TODOROV, *La Conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1991, p. 130-134.

⁷⁴ DN, p. 87 : « E saio a nós um homem a borda do rio, coberto com peles, com arcos e frechas na mão, e falou-nos duas ou três palavras guaranis e entenderam-as os línguas que levava. Tornaram-lhe a falar na mesma língua : nam entendeo, senam disse-nos que era beguaa-chanaa e que se chamava Inhandu ».

⁷⁵ *Ibid.*, p. 79 : « falavam do papo como mouros » ; p. 97 : « O falar deles é do papo, como mouros ».

génétiques ou raciales, [...] la gestualité humaine est un fait de société et de culture, et non une nature congénitale ou biologique destinée à s'imposer aux acteurs »⁷⁶.

Cette définition de la gestuelle a notamment été soulignée par Stephen Greenblatt, à propos de la distinction de langage corporel entre les cultures. Par conséquent, les rites d'approche et tout ce qui participe aux contacts humains dans la société répondent à des coutumes précises. En ce sens, certains rites d'accueil des indigènes brésiliens surprennent les explorateurs qui restent dubitatifs quant à ces usages dont ils ne comprennent pas le sens. Pêro Lopes de Sousa semble avoir eu affaire à plusieurs reprises à ce qu'Alfred Métraux appelle la *Salutation larmoyante*⁷⁷. Plusieurs fois dans le récit, Lopes de Sousa écrit que les indigènes rencontrés « sont très tristes, ils pleurent la plupart du temps »⁷⁸. Le portugais décrit également une action qui lui paraît très curieuse lors d'une rencontre avec des indigènes de la zone de Rio de Janeiro :

« Quand ils venaient nous voir, ils n'apportaient jamais de femmes avec eux. Je ne vis rien de plus qu'une vieille et, comme ils arrivaient près de nous, elle se jeta au sol par le buste, sans jamais lever le visage. »⁷⁹

Selon Métraux, la salutation larmoyante « est un rite de politesse observé par plusieurs tribus »⁸⁰. Il semblerait que ce rite soit propre aux femmes, qui se mettent à pleurer pour accueillir des étrangers et des invités. Il s'agit d'un rite très répandu en Amérique latine d'après le spécialiste Français. Le texte de Lopes de Sousa retranscrit son incompréhension face aux pleurs des indigènes qu'il décrit de fait, à tort, comme des peuples particulièrement tristes, sans la moindre joie. Si l'on en croit les études de Métraux, on en déduit qu'il s'agit là d'une incompréhension considérable. On constate que, même si la colonisation est en place depuis une trentaine d'années au moment du voyage de Pêro Lopes de Sousa, autrement dit que les indigènes sont déjà quelque peu accoutumés à la présence coloniale, leur rite de salutation n'est pas modifié pour autant et les incompréhensions dues à la communication perdurent.

⁷⁶ David LE BRETON, *La Sociologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 54 (1^{re} éd., PUF, 1992).

⁷⁷ Cf. Alfred METRAUX, *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris, E. Leroux, 1928, p. 180-188.

⁷⁸ DN, p. 97 : « Sam mui tristes, o mais do tempo choram ».

⁷⁹ Id. : « Quando nos vinham ver, nam traziam nenhũa molher consigo, nem vi mais que ãa velha ; e, como chegou a nós, lançou-se no chão, de bruços, e nunca alevantou o rosto ».

⁸⁰ A. METRAUX, *La Religion des Tupinamba (...)*, op. cit., p. 183.

B/ Le langage corporel : une entrée en contact pacifique ?

Afin de parer aux incompréhensions évoquées précédemment, les explorateurs tentent d'établir d'autres formes de communication à travers le langage corporel. Différents modes de gestuelle se mettent presque automatiquement en place pour entrer en contact avec l'autre, notamment lorsqu'il s'agit d'approches pacifiques, du moins, selon les propos des auteurs. Il est en réalité impossible d'affirmer que certains gestes et actions des indigènes, d'apparences inoffensifs pour les explorateurs, n'avaient pas en réalité une vocation agressive. Et ce, dans la mesure où les rites de communication étaient alors inconnus des explorateurs. Malgré les incompréhensions causées par la différence culturelle, il convient d'invoquer ici les modalités d'approche, qui sont curieusement similaires entre les textes. Il existe différentes manières de s'aborder et l'ensemble des récits d'exploration du Nouveau monde rapportent unanimement les mêmes modalités.

Tout d'abord, le langage par signes est inévitable. Lorsque les indigènes observent les navires Européens de la plage, ils s'agitent et font des signes aux Européens. Amérigo Vespucci écrit qu'« ils nous faisaient signe de venir avec eux dans l'intérieur des terres »⁸¹. Les explorateurs semblent systématiquement penser qu'ils sont appelés par ces gestes. Or, d'après Michel Mollat, ces signaux ne sont pas toujours une marque de bienveillance mais peuvent signifier de l'agression pour d'autres cultures⁸². Le langage par signes s'utilise également pour converser et celui-ci est probablement bien souvent mal interprété. Des déductions hasardeuses entraînent des jugements expéditifs comme l'illustre un extrait de Vespucci. Son équipage recueille, sur leurs navires, quatre enfants châtrés qui se trouvaient dans une pirogue, de laquelle des hommes s'étaient enfuis :

« Nous les recueillîmes sur nos navires ; ils nous dirent par signes qu'on les avait châtrés pour les manger et nous sûmes que ces gens étaient un peuple appelé Cannibales, tous féroces qui mangent la chair humaine. »⁸³.

Ces affirmations déduites seulement à partir de gestes d'enfants semblent peu fondées. D'autant plus que l'anthropophagie rituelle de cette tribu ne semble pas choquer la flotte de Vespucci qui souligne avoir entretenu de très bons rapports avec elle et être restée « avec beaucoup de plaisir »⁸⁴ en sa compagnie. L'insistance à souligner ces

⁸¹ LA, p. 375.

⁸² Cf. M. MOLLAT, *op. cit.*, p. 197 : « Or Colomb, voyant des Indiens s'approcher de son navire, en levant les bras et en criant, crut que c'étaient des signes de bienvenue. Erreur ! lui fit comprendre un Indien dont il s'était assuré les services : il fallait partir au plus vite, car on voulait le tuer ».

⁸³ LA, p. 366.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 367.

rapports cordiaux est assez surprenante en ce qui concerne la description de peuples cannibales. Pour cause, à aucun moment Vespucci n'évoque d'épisode semblable chez cette tribu, fait qui n'aurait probablement pas échappé à la plume de l'auteur.

L'autre approche la plus courante est sans nul doute l'échange d'objets, signifiant une intention pacifique envers l'autre au sens où l'on tente de l'honorer par des dons, avant d'en recevoir la réciprocité, ce qui illustre l'attitude pacifique susnommée. Lors de ces échanges, les deux groupes distincts se donnent des présents, bien que la notion de valeur varie selon la civilisation. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on retrouve fréquemment, à l'écrit, le sentiment de supériorité des Européens sur les indigènes. Ils « amadouent » ou alors « apprivoisent » les Indiens par des dons. Quasiment à chaque escale, si l'entente est cordiale, s'ensuit automatiquement l'échange d'objets. Les explorateurs, sur les pas de Christophe Colomb, distribuent des clochettes, des bonnets, miroirs et tout autre genre de pacotilles pour s'attirer la confiance des Indiens. Cette coutume d'approche semble instaurée depuis le premier voyage de Colomb. Lors de sa première rencontre avec les indigènes le mardi 12 Octobre 1492, il procède dès son arrivée au don de présents⁸⁵. Pêro Lopes de Sousa y fait allusion à de très nombreuses reprises, notamment pour préciser que les indigènes lui faisaient don de produits précieux comme du cristal. Les présents des Indiens sont similaires au Brésil ; les auteurs mentionnent généralement des arcs et des flèches, des couronnes de plumes et des perles ou bien des vivres comme du gibier, des poissons, voire des fruits et légumes. Le don, en un sens, honore l'autre en lui faisant un cadeau, ce qui permet d'altérer la probabilité d'une agression. Et ce, tout en se dévoilant à travers des objets représentatifs de sa culture propre, attisant par là-même la curiosité de l'autre qui joue le jeu et donne en retour. La difficulté de communication se traduit donc à travers cet échange qui constitue, à première vue la marque pacifique la plus évidente. Pourtant, à la lecture des récits des auteurs, il est aisé d'imaginer le troc comme un procédé d'exposition de sa propre culture.

Par exemple, la cérémonie établie par le commandant Cabral, auprès de deux indigènes qu'il invite dans sa nef capitane, est en faveur de cette théorie⁸⁶. La description faite par Vaz de Caminha indique clairement la volonté d'exhiber les richesses du commandant auprès des Indiens. La scène décrit le manège communicatif entre indigènes et Européens afin d'évaluer les richesses que contient le territoire. Néanmoins, à cette

⁸⁵ Cf. M. MOLLAT, *op. cit.*, p. 184.

⁸⁶ Voir annexe n°1, A.

approche, les deux invités ne semblent nullement impressionnés, voire plutôt confiant puisqu'ils s'endorment dans la nef capitane, au grand étonnement des Portugais. La volonté des explorateurs d'impressionner les Tupi-Guarani se lit au sein de plusieurs récits, tout comme leur volonté de comprendre et d'inculquer à l'autre sa propre culture. L'utilisation du corps est ainsi mise en exergue pour susciter chez l'autre l'attrait pour sa culture. Par exemple, le procédé d'imitation gestuelle est employé par les Européens pour enseigner les prémices de la religion chrétienne aux Tupi-Guarani⁸⁷.

Outre les diverses tentatives gestuelles de communication, un moyen bien plus simple était l'envoi d'interprètes en éclaireurs. Bien entendu, les premiers explorateurs du Brésil étaient dépourvus d'interprètes. Mais ceux-ci prenaient des mesures afin d'approcher les Indiens sans pour autant risquer la vie de tout l'équipage. Vaz de Caminha annonce, en ce sens, qu'ils laissent quelques hommes avec les indigènes pour qu'ils comprennent leur culture : on envoie un jeune proscrit à terre « chargé de se mêler à eux et de connaître leur façon de vivre et leur coutume »⁸⁸. On retrouve ces précisions dans plusieurs récits. Dans le cas contraire, ceux que l'on appelle « interprètes » sont aussi des indigènes capturés par les explorateurs. Vespucci est bien plus explicite sur ce point, écrivant :

« Quand nous arrivâmes à la terre tout le monde s'enfuit et se cacha dans les bois. Nous mîmes en liberté un de nos prisonniers et nous lui donnâmes des clochettes [le chargeant de les distribuer à ses compatriotes et de leur dire] que nous voulions être leurs amis, et il fit très bien ce que nous lui avions commandé et il amena avec lui tout le monde [...]»⁸⁹

L'envoi de prisonniers en éclaireurs auprès des populations met en exergue l'appréhension des explorateurs face aux réactions des indigènes. Il est, en ce cas, plus simple d'envoyer un subalterne pour évaluer s'il y a ou non danger, plutôt que de risquer la vie de l'équipage. Les prisonniers envoyés en éclaireurs étaient généralement capturés dans d'autres tribus. On les envoie donc pour leur ressemblance physique et culturelle : ils sont aussi sauvages, ils sauront de fait comment les aborder. Cependant, l'indigène doit comprendre et parler la langue des Européens afin de servir d'interprète. Pour cela, certains étaient parfois amenés en Europe, dans le but d'assimiler la culture des conquérants pour servir dans les prochaines expéditions. C'est ainsi que la période coloniale érigea le

⁸⁷ Le dessein d'acculturation des Indiens, amorcé par les premiers explorateurs à travers l'imitation, est développé ultérieurement au chapitre 8, p. 100-101.

⁸⁸ AC, p. 169.

⁸⁹ LA, p. 366-367.

système que Michel Mollat appelle la « chasse aux interprètes »⁹⁰, amorcé par Christophe Colomb en Amérique et qui tournait parfois en captures violentes⁹¹.

En somme, plusieurs moyens de communication s'offraient pour parer aux incompréhensions de la langue, qu'ils soient innocents ou fallacieux : utiliser un individu semblable aux indigènes pour les aborder, apprivoiser une gestuelle ou, le plus courant, échanger des objets. Le corps en tant qu'outil langagier est ainsi mis en évidence pour satisfaire la curiosité qui s'instaure et amorcer le contact avec l'inconnu.

C/ Amorce de l'entrée en contact : des rapports entre bienveillance et agressivité

L'étude des modalités d'entrée en contact entre deux civilisations distinctes permet d'aborder le moment de la rencontre. Un moment qui oscille unanimement entre réactions farouches et bienveillance. Malheureusement, les informations, ne venant que des explorateurs, il est impossible d'évaluer objectivement leur comportement à leur arrivée au Brésil. Les récits peuvent, en effet, masquer leur brutalité. Les sources ne livrent des renseignements que sur les impressions européennes de ces rencontres. L'ensemble des récits évoquent de bons et de mauvais contacts établis avec les premiers brésiliens, ce qui dépend évidemment des populations rencontrées.

Lorsque l'accueil, qui s'ensuit des modalités décrites précédemment, est bienveillant, les indigènes ont de bonnes intentions envers les explorateurs. Malgré le fossé culturel, l'entente est de rigueur. Vaz de Caminha raconte comment les indigènes de Porto Seguro se montraient serviables, aidant l'équipage dans ses tâches, comme remplir des barils d'eau par exemple. L'appréhension des indigènes était dépassée à tel point que Vaz de Caminha écrit que « leur familiarité avec nous était si grande désormais qu'ils nous gênaient presque dans ce que nous avions à faire »⁹². Paulmier de Gonneville a loué la bienveillance des Carijo de Santa Catarina, considérant qu'« ils n'eussent pu estre mieux chéris par ces pauvres Indiens »⁹³. Toutefois, lorsque les récits relatent des rencontres agréables, les auteurs manifestent automatiquement leur supériorité sur ces peuples qu'ils

⁹⁰ M. MOLLAT, *op. cit.*, p. 200.

⁹¹ Les captures d'interprètes sont parfois déguisées sous couvert d'accord à l'amiable dans les récits d'exploration. Ce sujet est développé ultérieurement au chapitre 8, p. 97.

⁹² AC, p. 176.

⁹³ RA., p. 36.

estiment gentils, naïfs et donc, dociles. Par exemple, le fait que les Tupi-Guarani n'aient pas la notion de valeur propre à l'Occident, comme l'ont souligné unanimement les auteurs lors des scènes de trocs, donne la sensation aux auteurs de les escroquer. Antonio Pigafetta semble comparer une scène de troc avec les premiers brésiliens qu'il rencontre à un jeu : n'ayant pas la même notion de valeurs pour les produits échangés, certains gagnent au change tandis que d'autres perdent⁹⁴. En l'occurrence, Pigafetta, ravi de son troc, signale ironiquement que les Indiens « pensaient m'avoir bien trompé ». Ce genre d'exemples signifie, dans les récits, qu'il est aisé de manipuler ces populations. Dans ces cas d'entente cordiale où l'indien n'est pas représenté comme farouche mais plutôt comme innocent et crédule, les auteurs suggèrent systématiquement la possibilité d'une conversion chrétienne. Conversion qui serait grandement facilitée selon eux par la naïveté de ces populations très prévenantes.

Dans le cas contraire, où les entrées en contact sont bien plus hostiles, les auteurs n'évoquent pas la volonté de domination culturelle parce que les Indiens se montrent trop sauvages. Les réactions sont souvent farouches, les auteurs écrivent qu'à leur débarquement, les indigènes s'enfuient aussitôt. Si l'intervention des explorateurs n'avait rien de pacifique, ce comportement fuyant serait justifié. Or, les textes tendent à éclipser ou dissimuler ces actions, à l'exception de Vespucci qui déclare sa ferme intention de s'emparer de la pirogue d'un groupe d'indigènes dès lors qu'il les aperçut :

« Naviguant de cette façon nous aperçûmes une pirogue qui venait de la haute mer dans laquelle venait beaucoup de monde, nous résolûmes de nous en emparer [...]. Quand ils [*les Indiens*] se virent serrés de près par la caravelle et par les canots, tous se jetèrent à l'eau [...] »⁹⁵

Dans ce cas, la menace est visible, ce qui légitime la fuite des hommes. Mais ce n'est pas toujours le cas. En ce qui concerne l'expédition de Cabral, même après plusieurs jours d'adaptation, durant lesquels l'entente était de mise selon Vaz de Caminha, il arrive aux indigènes de Porto Seguro de s'enfuir « comme des sauvages »⁹⁶. Dans le même ordre d'idées, il est intéressant de noter l'exclusion fréquente des proscrits de l'équipage de Cabral, envoyés en éclaireurs dans le village des indigènes de Porto Seguro. À de multiples occasions, Caminha déclare tenter d'envoyer des membres de l'équipage pour observer la

⁹⁴ ND, 90 : « Pour une sonnette ou une aiguillette, ils donnaient un plein couffin dudit fruit nommé *batate*, [...] et pour un roi de carreau, qui est une carte à jouer, ils me baillèrent cinq poulailles et pensaient bien m'avoir trompé. »

⁹⁵ LA, p. 365.

⁹⁶ AC, p. 173.

façon de vivre des tribus, mais les Indiens refusent. Exceptée une seule fois où ils sont les bienvenus : ils sont très bien accueillis mais congédiés à la tombée de la nuit, les Indiens refusent que des membres de l'équipage dorment dans leur village⁹⁷. À chaque tentative d'envoi de proscrits au sein des tribus, ces derniers sont renvoyés aussitôt avec tous leurs présents. La méfiance des Indiens à l'égard des Européens se devine ainsi dans les récits.

Omis cette méfiance, les assauts indigènes à l'arrivée de navires Européens sont également fréquents. Ce genre d'anecdotes intervient communément dans les récits dont on remarque l'assimilation unanime des auteurs au cannibalisme. Cet amalgame entre violence et cannibalisme semble logique dans les écrits des auteurs, puisque cela correspond, pour eux, à l'appellation de « sauvage ». Amérigo Vespucci témoigne de la méfiance des Indiens du cap Saint Roque qui « ne parvenaient pas à se rassurer » à l'approche de l'équipage. Ils envoyèrent donc un émissaire pour entamer la communication mais celui-ci se fit surprendre par une attaque de femmes qui l'assommèrent. S'ensuit alors le récit d'un assaut cannibale où les Indiens brûlèrent sur le boucan et mangèrent plusieurs membres de l'équipage en pleine bataille⁹⁸.

Paulmier de Gonneville raconte également avoir été « traitreusement assaillis par iceux meschans Indiens, qui tuèrent un page de la navire »⁹⁹. Néanmoins, s'il précise précédemment que les Indiens ne semblaient nullement « estonnés de voir la navire », ces derniers craignaient l'artillerie et l'arquebuse. Crainte qui légitime l'assaut à l'arrivée des explorateurs, surtout si les Indiens ont déjà fait les frais de ces armes occidentales auparavant : hypothèse plausible compte tenu des insinuations de l'auteur à propos d'une précédente visite du même lieu par des Européens¹⁰⁰. Bien qu'avec la colonisation certains textes du corpus évoquent l'habitude qu'entretennent les indigènes dans leurs rapports fréquents aux Européens, cela ne signifie pas pour autant l'accoutumance à une entente cordiale, comme le prouve l'ouvrage d'Hans Staden.

On comprend, à la lecture de ces extraits, le désir de connaître le ressenti des indigènes au premier abord, bien que ce soit impensable. On considère naïvement, d'un point de vue transculturel, qu'à première vue, l'arrivée d'inconnus sur nos terres induit l'hostilité. Que les explorateurs soient envisagés comme une menace apparaît alors comme

⁹⁷ Voir annexe n°1, B.

⁹⁸ Voir extrait, chapitre 8, p. 105.

⁹⁹ RA, p. 41.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 40-41 : « Disent outre qu'aux lieux dudit pays qu'ils abordèrent y avoit eu jà des Chrestiens, comme estoit apparent par les denrées de Chrestieneté que lesdits Indiens avoient ».

l'explication la plus plausible à ce comportement martial, très largement décrit chez Vespucci. Comme le précise Jean Servier : « nous omettons l'étonnement des peuples voyant arriver les premiers Blancs : des ombres venues d'un pays des brumes, proche des ténèbres de la nuit sans fin »¹⁰¹. Les explorateurs eux-mêmes n'envisageaient probablement pas l'idée d'être perçus comme d'étranges créatures, de pouvoir être entendus comme *barbares* pour l'autre. Le corps de l'autre, surtout de celui dont on ne soupçonnait pas l'existence, peut être effrayant, du moins surprenant. C'est ainsi que Atahualpa, dernier empereur de l'empire Inca, était surpris par l'allure de ces « étranges individus barbus »¹⁰² venus d'ailleurs. D'autant plus que, comme le précise l'ethnologue Servier, les Européens faisaient preuve d'un ethnocentrisme doublé d'un sentiment de domination parfaitement lisible dans les textes. Ils croyaient, par là-même, susciter la crainte et/ou le respect. On ne saura jamais ce qu'ont pensé ou imaginé les Tupi-Guarani à la vue des Européens, mais il faut envisager toutes les possibilités pour tenter de comprendre les comportements qui ont suivi la rencontre.

Ainsi, les observations qui induisent la crainte, la méfiance, la courtoisie et tout autre sentiment à l'égard d'individus distincts, sont ici à double sens. La prise de contact, qui passe par diverses formes de langage corporel telles que l'allure ou le comportement, détermine ainsi de façon considérable les rapports entre Tupi-Guarani et Européens. En somme, le corps constitue le principal outil pour appréhender l'autre lorsque la langue fait barrière. L'importance du langage corporel, déterminé par les codes de conduite propres à une culture, est primordiale car elle occasionne tous les jugements établis de prime abord pour évaluer l'autre. Cependant, outre les codes langagiers, l'observation de l'apparence physique, à elle seule, est tout aussi déterminante.

Chapitre 5 – Les corps observés

Le jugement physique, qui s'élabore dès le premier contact, constitue l'apport essentiel des représentations des tribus brésiliennes que les explorateurs du XVI^e siècle ont transmises à l'Occident. La représentation physique forme la part la plus importante des descriptions de ces tribus dans les récits d'exploration du Brésil. Les descriptions des

¹⁰¹ J. SERVIER, *op. cit.*, p. 13.

¹⁰² Thomas GOMEZ, *L'Invention de l'Amérique : Rêves et réalités de la conquête*, Paris, Aubier, 1992, p. 262.

indigènes sont abondantes du fait qu'il s'agisse là du premier point d'opposition entre deux civilisations : la distinction physique, donc visuelle. Que ce soit du point de vue de la morphologie, autrement dit du corps lui-même, ou du point de vue de l'apparence, soit l'aspect qu'ils renvoient par les divers ornements. Pour certains contemporains, ces nombreuses descriptions marquent également les prémices de la colonisation car, comme l'écrit Pascal Blanchard à propos de peuples colonisés, « Les montrer, c'est déjà un peu les contrôler, les coloniser, et bientôt *les dominer* »¹⁰³. En tout cas, il apparaît évident que la description corporelle des indigènes donne à penser le manque de communication entre Européens et amérindiens dans le discours rapporté. Par ailleurs, bien que ces écrits soient aujourd'hui considérés comme les premières pierres de l'ethnologie, il ne faut pas oublier que les explorateurs de la première moitié du XVI^e siècle n'avaient pas cette fonction. En effet, leur objectif premier n'était pas de rapporter un discours sur les peuples des contrées inconnues. Ils étaient présents bien plutôt pour des raisons matérielles, à des fins commerciales. Le manque de temps ajouté au manque d'intérêt pour la coutume d'un autre peuple a probablement joué en faveur de descriptions physiques. Celles-ci suffisent, à elles seules, à retranscrire l'opposition culturelle entre Européens et amérindiens. Dès leur première approche, à défaut de pouvoir converser et de pallier ce manque de communication par d'autres outils de langage étudiés précédemment, l'apparence physique constitue le premier facteur de jugement. Il est impossible d'évaluer la pensée de l'autre car le langage fait obstacle, il ne reste alors que le jugement physique pour représenter l'amérindien. Des descriptions que l'on a, avec le temps, apparentées à des clichés culturels mais qui n'en demeurent pas moins les prémices de l'ethnologie. Elles permettent, en effet, de se faire une idée de l'apparence de ces peuples au XVI^e siècle.

A/ Remarque de la première rencontre

Un des éléments récurrents, dans les descriptions des Européens, est l'insistance portée à la description de la beauté naturelle de ces êtres. Entendons par « beauté naturelle », les caractéristiques propres à leur corps telles que la morphologie et la teinte de leur peau qui sont présentées comme différentes par rapport à l'anatomie européenne. Ces points sont plus ou moins détaillés chez les auteurs. Pêro Vaz de Caminha fait partie de

¹⁰³ Pascal BLANCHARD « Altérité, identité, stéréotype : des corps dans les affiches de spectacles ethnographiques », in Gilles BOËTSCH (dir.), *Corps normalisé, corps stigmatisé, corps racialisé*, Paris, de Boeck, 2007, p. 305.

ceux qui ont prêté une attention toute particulière aux descriptions des indigènes, comme le prouve l'abondance d'extraits à ce sujet dans la *Carta* envoyée au roi Dom Manuel Ier.

Au moment de la première rencontre avec les autochtones de la zone de Porto Seguro, Caminha observe des hommes nus dénués de pudeur qui « ne se soucient nullement de cacher ou de montrer leurs parties honteuses »¹⁰⁴. En fait, la nudité est l'élément physique le plus souligné par les auteurs; elle apparaît comme le critère majeur de description des indigènes. Lors du premier contact avec les autochtones de cette nouvelle terre, les Européens voient principalement des hommes nus. À travers la lecture des écrits, il semble que ce soit le premier élément qui saute aux yeux : le nu, dans toute sa spontanéité et son aisance. En réalité, si les auteurs parlent de nudité, c'est en majeure partie pour mentionner le fait que les parties intimes ne soient pas cachées. Et ce, comme il sera développé ultérieurement, parce que les tribus amérindiennes du Brésil usaient de nombreux ornements pour se couvrir le corps, excepté le sexe. Par conséquent cette nudité est évoquée de façons similaire dans les différents écrits. Les auteurs utilisent des synonymes pudiques pour désigner le sexe et les fesses tels que « parties honteuses », « vergogne », ou encore « nature ». Amérigo Vespucci, seul auteur du corpus qui ne s'attarde pas sur la description physique des autochtones, prend tout de même la peine de souligner la nudité des Indiens. Ces derniers sont rencontrés lors de son arrivée sur la plage aux environs du Cap Saint Roque, au cours du troisième voyage : « Ils étaient nus et de la même couleur et de la même façon que les autres [que nous avons vus dans nos voyages] passés »¹⁰⁵. Comme le remarque chaque auteur, les autochtones n'éprouvent aucune honte à vivre en exhibant leurs parties intimes. On constate, grâce aux différents extraits, que l'ensemble des tribus Tupi-Guarani vivait ainsi, nu, conformément aux dires des auteurs du corpus. Seules les tribus au Sud du territoire, comme les Carijo, se couvraient le corps de peaux d'animaux comme en attestent les récits de Paulmier de Gonneville et de Pêro Lopes de Sousa¹⁰⁶ ; et ce pour des raisons climatiques : les températures étant plus froides au Sud du pays.

Les extraits corroborent, en ce sens, l'importance accordée à la nudité des indigènes qui semblent, en toute légitimité, choquer les explorateurs Européens dont la culture les enjoint à se couvrir par pudeur, conformément à la religion chrétienne. Pour

¹⁰⁴ AC, p. 167.

¹⁰⁵ LA, p. 375.

¹⁰⁶ Voir annexes n°2 A et n°5 A/B.

l'anthropologie corporelle, le corps est, en Occident, un objet individualisé, répondant à des codes sociaux définis selon la période. Le corps est aussi la matière qui définit l'espace de libre-arbitre de l'homme dans le monde, soit son propre espace de liberté¹⁰⁷. Dans cette optique, on admet aisément qu'exhiber son corps à la vue de tous puisse être considéré comme une atteinte à l'intimité. Cette considération légitime en un sens le choc des Européens à la vue d'Indiens nus, ce qui peut expliquer l'abondance de ce genre de précisions dans les écrits. La nudité deviendra, avec le temps, un adjectif qualificatif de ces peuples, autrement dit, un stéréotype culturel. Or, si pour certains Européens le nu est un objet de rire, assimilé au ridicule, d'autres auteurs y verront plus tard, autour du XVIII^e siècle, le symbole de l'innocence d'une part de l'humanité. Les indigènes auraient été ainsi épargnés par le pêché originel. Le nu deviendra donc le synonyme du « bon sauvage », assimilé à la pureté originelle d'Adam et Eve au Paradis.

Toutefois, si le nu choque au début du XVI^e siècle, ou du moins surprend, certains auteurs ne tarissent pas de commentaires élogieux sur les corps des indigènes, soulignant leur beauté. Le jugement de l'observateur entre alors en jeu : les auteurs commentent les corps nus dont l'anatomie leur paraît différente. Pêro Vaz de Caminha, Pêro Lopes de Sousa et Antonio Pigafetta en sont la preuve, ces trois auteurs ont insisté sur la beauté des corps. Les formulations sont différentes mais, concernant l'anatomie, l'avis est unanime : Antonio Pigafetta parle de « bonne disposition corporelle »¹⁰⁸ à propos des autochtones de Rio de Janeiro. Pêro Lopes de Sousa évoque des hommes grands, nerveux et qui semblent avoir beaucoup de force tandis que les femmes paraissent toutes très bien disposées¹⁰⁹ aux alentours de Rio de Janeiro. Quant à Pêro Vaz de Caminha, il affirme, à l'encontre des Indiens de Porto Seguro, que « leurs corps sont en effet aussi nets aussi forts et aussi beaux que possible »¹¹⁰. Les adjectifs « beaux » et « bien faits » reviennent d'ailleurs à plusieurs reprises dans ces descriptions. Seul Paulmier de Gonneville décrit sommairement leur physique sans porter de jugement, à savoir si l'apparence de leur corps est plaisante à l'œil ou non. On peut en déduire que les indigènes rencontrés étaient de manière générale bien bâtis et musclés comme il est précisé à de nombreuses occurrences.

¹⁰⁷ Cf David LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, chapitre I, p. 17-39 (1^{er} éd., PUF, 1990).

¹⁰⁸ *ND*, p. 91.

¹⁰⁹ *DN*, p. 90 : « Estes homens sam todos grandes e nervudos e parece que tem muita força. As molheres pare[ce]m todas mui bem. »

¹¹⁰ *AC*, p. 174.

Néanmoins, il faut mettre en exergue que c'est surtout à propos de l'élégance et du charme des femmes que les auteurs faisaient le plus allusion. Pêro Vaz de Caminha ne s'en est pas privé, s'attardant largement sur les descriptions des corps féminins. À plusieurs occasions, il évoque l'esthétique féminine, loin de s'y montrer indifférent, affirmant que la beauté de ces femmes était telle qu'il n'y avait aucune honte à les contempler attentivement¹¹¹. Caminha et Pêro Lopes de Sousa font tous deux la même comparaison, au sujet des autochtones brésiliennes et des femmes européennes, assertant que les unes n'ont rien à envier aux autres. Caminha, toujours plus insistant, va jusqu'à écrire que les européennes devraient avoir honte de n'avoir un corps semblable à ces femmes¹¹². En fait, on constate dans plusieurs récits l'anecdote de situations ambiguës avec les femmes où ces dernières tiennent un rôle parfois très aguicheur. Il en est ainsi d'une anecdote d'Antonio Pigafetta où une « belle jeune fille » serait venue jusqu'au navire pour avoir une aventure avec le capitaine, selon les dires de l'auteur¹¹³. Outre la beauté « naturelle », intervient alors un comportement séducteur que l'on ne sait comment interpréter. Soit l'on considère ces situations comme vraisemblables, soit l'on émet l'hypothèse qu'il en va de l'imagination des auteurs. Ces derniers se complairaient à décrire la femme sauvage comme aguicheuse. En tout cas, Pêro Vaz de Caminha révèle sans pudeur son extase face à la beauté de ces femmes à plusieurs reprises¹¹⁴. Néanmoins, l'insertion de ce genre de descriptions qui insistent sur leur beauté, dans une carte destinée au roi du Portugal, à propos des richesses du Nouveau Monde, pourrait laisser penser que l'auteur insinue de cette façon un usage spécifique de ces femmes. On pourrait penser, à la lecture de ces différents extraits, que les femmes indigènes ont fait naître en lui l'idée de métissage ou d'exploitation.

Par ailleurs, il est fort probable que certains facteurs spécifiques contribuent à désigner les autochtones comme des êtres « beaux ». D'autres éléments sont soulignés dans chacun de ces extraits comme la teinte de leur peau ainsi que l'épilation qui semble interloquer les Européens. Au sujet de la carnation, les descriptions de leurs couleurs sont mitigées, oscillant entre le brun, le tanné pour Pigafetta, ou encore le cuivré pour Vaz de Caminha.

¹¹¹ Voir annexe n°1, C.

¹¹² Voir annexe n°1, D.

¹¹³ Voir annexe n°4, A.

¹¹⁴ Voir annexe n°1, C/D/E.

Toutefois, si la couleur de peau des amérindiens ne semble pas étonner les auteurs, l'élément qui se réitère et semble les stupéfier serait l'épilation. Certains ne mentionnent que l'épilation de la barbe chez les hommes tandis que d'autres attestent de cette pratique sur l'ensemble du corps. L'ensemble des auteurs invoquent l'épilation comme un soin du corps, considérant les indigènes comme des gens soignés et particulièrement propres. Les auteurs, exceptés Amérigo Vespucci et Pêro Lopes de Sousa, soulignent ces points : les hommes sont imberbes ; hommes et femmes s'épilent les sourcils et les parties génitales¹¹⁵. Les raisons de cette pratique demeurent mystérieuses, mais il est probable que ce soit là une mesure d'hygiène, comme semblent le soutenir certains auteurs. Par exemple, Caminha affirme que ce sont des gens « très soignés et très propres »¹¹⁶. En tout cas, la suppression des poils sur le visage est présentée comme une mesure primordiale dans le récit d'Hans Staden. Lors de son arrivée au village Tupinamba, alors qu'il croit que les Indiens vont le tuer, Staden écrit :

« Une femme s'approcha alors avec un morceau de cristal attaché entre deux baguettes, et me rasa les sourcils ; elle voulut aussi me couper la barbe, mais je l'en empêchai en disant que je voulais mourir avec ma barbe. Elles répondirent qu'elles ne voulaient pas encore me tuer, et consentirent à me la laisser. Cependant, quelques jours après, elle me la coupèrent avec des ciseaux que les Français leur avaient donnés. »¹¹⁷

L'obstination des femmes à vouloir épiler le prisonnier est suspecte ; elle révèle néanmoins l'importance de ce rite, dont on ne peut saisir les raisons, malgré les multiples hypothèses envisageables. Hormis l'idée d'un acte d'hygiène, l'extrait d'Hans Staden semble invoquer la cause d'un rituel sacré, ou, du moins, d'une esthétique culturelle.

Enfin, un dernier point à souligner est celui de la comparaison de l'apparence des autochtones avec les Européens. Il paraît opportun d'ajouter que Pêro Vaz de Caminha est le seul auteur à faire mention de la circoncision, précisant à deux reprises qu'« aucun des hommes n'était circoncis, mais tout pareils à nous »¹¹⁸. Cette précision, qui atteste de la non-circoncision des hommes, fait écho à une formule d'Hans Staden : « Les hommes et les femmes de ce pays sont aussi bien faits que ceux du nôtre »¹¹⁹. Ces deux phrases, ajoutées à la comparaison des femmes Tupi-Guarani aux européennes – par Pêro Vaz de Caminha et Pêro Lopes de Sousa –, induisent la comparaison littérale entre le corps des indigènes et

¹¹⁵ Voir Annexes n°1, C/E/F ; n°2, B et n°4, B.

¹¹⁶ AC, p. 174.

¹¹⁷ NF, p. 91.

¹¹⁸ AC, 170.

¹¹⁹ NF, 175.

celui des Européens. Caminha et Staden témoignent, par là-même, de la similitude physique entre les Européens et les hommes du Nouveau Monde. Le constat est alors sans appel : les explorateurs de la première moitié du XVI^e siècle ne se posent aucunement la question, malgré leur sentiment de supériorité, de savoir si ces êtres appartiennent au monde humain ou non. Et ce, malgré la nudité, l'épilation et toutes les habitudes physiques de ces indigènes qui contrastent avec l'Europe. La distinction des apparences entre les deux cultures est flagrante. Toutefois, les Européens semblent, d'un point de vue purement corporel, considérer les amérindiens du Brésil à l'égal des hommes de l'Ancien Monde, du moins en est-il ainsi de la première moitié du XVI^e siècle.

B/ Ornaments physiques des indigènes

Si les auteurs admettent que la morphologie des indigènes est semblable à la leur, il n'en demeure pas moins que l'apparence des autochtones, par leurs techniques d'ornement souvent à l'opposée des pratiques esthétiques européennes, n'a pas laissé les Européens indifférents. Ces derniers en ont largement souligné l'excentricité. Les tribus de l'ensemble Tupi-Guarani semblaient porter une grande attention à leur apparence ; cependant, les raisons de cette esthétique demeurent inconnues. L'esthétique est avant tout culturelle, il serait donc vain de tenter d'en comprendre les raisons qui peuvent être multiples. L'esthétique peut être de l'ordre du sacré, correspondant à un rituel, ou bien le symbole physique d'une hiérarchie communautaire, voire la marque de rites de passage, comme l'a démontré Alfred Métraux à propos de certaines coutumes de mutilations corporelles¹²⁰. Nombreuses sont les hypothèses qui tendent à expliquer cette esthétique, autant que le sont les façons d'orner le corps chez les Tupi-Guarani¹²¹.

La majorité des tribus vivent nues. En effet, peu d'extraits mentionnent les vêtements, exceptés les textes décrivant les tribus du Sud ; les Carijo, par exemple, qui sont localisés aux environs du Rio de la Plata. En dépit de la nudité, les tribus n'en négligeaient pas moins l'esthétique qui, à la lecture des descriptions, semblait faire partie intégrante de leur mode de vie. Diverses pratiques contribuaient à cette esthétique : la décoration provisoire du corps, qui comprend les coiffures ainsi que les différents objets pour se parer (tels que les bijoux, les plumes et les peaux de bêtes) ; les ornements permanents du corps,

¹²⁰ Alfred Métraux décrit la mutilation subie par les jeunes filles tupinamba, lors de leur premières menstruation, en ceci qu'elle consiste à leur entailler le dos et à frictionner les cicatrices au charbon *in* A. METRAUX, *La Religion des Tupinamba (...), op. cit.*, p. 107-111.

¹²¹ Voir illustration n°2.

qui s'apparentent à des mutilations corporelles. Les auteurs relèvent bien souvent les mêmes caractéristiques physiques, certains apportant des hypothèses à propos de l'usage de ces ornements. Malgré le caractère subjectif du propos des auteurs, certaines suppositions quant à l'usage des parures s'avèrent très intéressantes d'un point de vue ethnologique. Rechercher les causes et les fonctions de l'esthétique singulière des tribus nécessiterait une recherche spécialisée dans le domaine. Toutefois, les pistes amorcées par les auteurs méritent une attention particulière. Et ce, d'autant plus que les parures sont, selon la définition du dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales, « un vaste répertoire de marquage statutaire, distinguant les sexes, signalant l'appartenance à un groupe social particulier, ou une étape du développement de la personne »¹²². Ainsi, l'ornement permet de cerner les traditions d'un peuple.

L'ornement « provisoire » des membres de la tribu est composé de divers éléments : la peinture corporelle, l'usage d'accessoires –soit les vêtements, les bijoux et les plumes- et autres coiffures.

D'après les textes, la façon de peindre le corps diffère selon les tribus Tupi Guarani : ils utilisent une ou plusieurs couleurs et se peignent des parties bien spécifiques. Il semblerait que les différentes teintes provenaient des fruits cueillis par les membres de la tribu. Selon Pêro Vaz de Caminha, la teinture rouge, des indigènes de la zone de Porto Seguro, proviendrait de sorte de bogues semblables aux châtaigniers. Ceux-ci contiendraient des graines rouges qui « lorsqu'on les écrasait entre les doigts, donnaient une teinture très rouge, celle dont ils étaient enduits »¹²³. Il s'agirait, selon Alfred Métraux¹²⁴ et Leyla Perrone-Moisés¹²⁵, d'un fruit tropical, le roucou (ou *urucú*). La teinture noire, mentionnée par Pêro Vaz de Caminha, qu'il décrit comme « noir bleuté »¹²⁶, est probablement issue du suc de génipa comme l'ont démontré certains historiens. Antonio Pigafetta mentionne aussi la production d'une couleur à base de feu lorsqu'il observe que « les habitants, tant hommes que femmes, de ce pays ont accoutumé de se

¹²² Bernard ANDRIEU (dir.), *Le Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, Paris, CNRS éditions, 2006, p. 354.

¹²³ AC, p. 175.

¹²⁴ A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...)*, op. cit., p. 189.

¹²⁵ L. PERRONE-MOISÉS, op. cit., p. 175.

¹²⁶ AC, p. 169. Alfred Métraux affirme l'usage du suc de génipa pour les peintures corporelles chez les tribus Tupi-Guarani ; fruit qui donne une teinture d'un noir bleuté in A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...)*, op. cit., p. 189.

peindre avec du feu par tout le corps et le visage »¹²⁷. Quoi qu'il en soit de la provenance des teintures, sur lesquelles les indications sont assez rares, les Indiens utilisaient probablement d'autres couleurs. Alfred Métraux le confirme en faisant mention de l'usage du bleu et du jaune, décrit chez Jean de Léry¹²⁸. Il semblerait, en réalité, que les couleurs utilisées dépendent en grande partie des plantes à proximité des Indiens. On note, par ailleurs, que certains auteurs, comme Antonio Pigafetta cité précédemment, précisent que la peinture corporelle concernait autant les hommes que les femmes. Alfred Métraux soutient cette théorie pour l'ensemble des tribus Tupi-Guarani « La coutume de se peindre le corps était commune aux deux sexes »¹²⁹.

En ce qui concerne la répartition de la peinture sur le corps, cela semble différer selon les tribus. Alors que Pêro Vaz de Caminha évoque une peinture en damier sur le corps et un ruban de peinture sur le front à propos des autochtones de Porto Seguro, Hans Staden parle d'une peinture bigarrée chez les Tupinamba de São Vicente¹³⁰. Et ce, pendant que Paulmier de Gonneville¹³¹ et Antonio Pigafetta évoquent des corps peints tout en noir. Si établir un répertoire des motifs de peinture corporelle chez les Tupi-Guarani serait trop exhaustif, ces quelques descriptions participent à la représentation de l'autochtone brésilien. À la réflexion, les peintures sur le corps peuvent s'apparenter à une forme vestimentaire, comme si l'indigène peint n'était, au final, jamais nu. Il n'en demeure pas moins que l'usage de ces peintures semble attesté chez la majorité de ces tribus, bien qu'Amérigo Vespucci et Pêro Lopes de Sousa n'en fassent pas mention.

En dépit du fait que la nudité prime pour les autochtones brésiliens, il convient de rappeler le rare usage de vêtement chez les tribus vivant aux alentours du Rio de la Plata ; dont Paulmier de Gonneville a signalé le port chez les indigènes de Santa Catarina¹³². Les vêtements des Carijo seraient essentiellement composés de manteaux en peau d'animaux, même s'il existe également des manteaux de plumes, comme l'a souligné Alfred Métraux à propos des Tupinamba¹³³. Hans Staden, prisonnier dans les régions du Sud, décrit les vêtements des Carijo, constitués de peaux de bêtes et de pagnes en coton appelé *typpoy*¹³⁴.

¹²⁷ ND, p. 92.

¹²⁸ Cf. A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...), op. cit.*, p. 189.

¹²⁹ Id.

¹³⁰ Voir annexes n°1, E/F et n° 6, A.

¹³¹ Voir annexe n°2, B.

¹³² Voir annexe n°2, A.

¹³³ Voir image n°1.

¹³⁴ NF, p. 165.

Ces derniers font échos aux « tabliers » signalés par Gonneville. Pêro Lopes de Sousa a souligné, de même, l'usage de vêtements au Sud du pays, près des Iles dos Corvos, lorsqu'il écrit « Et bientôt vinrent trois hommes de plus et une femme, tous couverts avec des peaux »¹³⁵. Durant son périple aux alentours du Rio de la Plata, Lopes de Sousa évoque plusieurs fois des indigènes couverts de peaux, mais il ne mentionne aucun autre type d'habit. Il ne s'agirait donc que d'une question de climat et non d'un souci esthétique : les vêtements ne sont précisés que chez les tribus du Sud qui, localisées sous le tropique du Capricorne, vivent dans une zone plus froide comme l'a aussi soutenu Alfred Métraux¹³⁶.

En outre, la fabrication et le port de bijoux sont mentionnés chez beaucoup d'auteurs. Ces derniers parlent de bijoux en coquillages, en dents d'animaux et parfois en os. Hans Staden développe, dans son œuvre, l'art de confectionner les bijoux en coquillages. Cet art permet aux indigènes de fabriquer des colliers en forme de croissant¹³⁷. Les méthodes de confection des bijoux semblent basées sur le polissage et le perforage des matières premières. Il paraît également que les Tupi-Guarani utilisaient les boucles d'oreille, Amérigo Vespucci affirme en effet : « Nous leur vîmes quelque peu d'or qu'ils portaient aux oreilles »¹³⁸ à propos des indigènes de la zone du Cap Saint-Roque. Hans Staden cite, en parallèle, des bijoux portés aux oreilles par les femmes¹³⁹. Selon Gonneville, alors en séjour chez les Carijo, les colliers et bracelets en os et coquilles seraient réservés aux femmes, les hommes n'en faisant pas usage. Plusieurs extraits du corpus laissent ainsi croire que certains ornements sont réservés aux hommes et d'autres aux femmes.

Les Tupi-Guarani utilisent aussi très souvent les plumes d'animaux en guise d'ornement. Selon Hans Staden, ils utilisent des plumes d'autruche ; Antonio Pigafetta parle, lui, de plumes de papegault¹⁴⁰. Les plumes étaient d'un usage commun chez les Tupi-Guarani : elles sont mentionnées dans presque tous les récits à leur sujet. Le port des plumes varie selon les tribus : elles sont utilisées de manières différentes et se portent sur divers endroits du corps. Pêro Vaz de Caminha mentionne le port de perruques de plumes,

¹³⁵ DN, p. 87 : « E chegámos com o bargantim a terra e logo vierão mais três homens e ùa molher, todos cobertos com peles ».

¹³⁶ A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...)*, op. cit., p. 120 : « Seuls les Carijo qui demeuraient dans le Sud du Brésil où la chaleur est moins intense, ont été contraints de se vêtir ».

¹³⁷ Voir annexe, n°6, A.

¹³⁸ LA, p. 367.

¹³⁹ NF, p. 188.

¹⁴⁰ Le « papegault » est un mot d'ancien Français désignant un genre de perroquet.

tout comme Hans Staden. Antonio Pigafetta, quant à lui, évoque des jupons de plumes, couvrant le fessier, semblables aux descriptions de Staden. De son côté, Gonneville indique des manteaux confectionnés en plumes¹⁴¹. Pêro Vaz de Caminha cite même l'usage de plumes collées à même la peau. Afin de faire tenir les plumes au corps, ou pour confectionner des ornements, les Tupi-Guarani utilisaient un genre de cire pour les coller. Cette technique est évoquée par Pêro Vaz de Caminha, mais aussi Hans Staden qui décrit « une espèce de gomme qui découle des arbres, et dont ils frottent les parties de leurs corps où ils veulent placer ces ornements ; les plumes y restent attachées »¹⁴². Alfred Métraux développe plus amplement le procédé de collage des plumes au corps dans son ouvrage, tout en décrivant les différentes variantes d'ornements à partir desdites plumes¹⁴³. Il semblerait, d'après les dires des auteurs, que les plumes d'animaux n'aient pas seulement une fonction décorative, mais qu'elles revêtaient également une fonction identitaire, comme le laisse penser Paulmier de Gonneville à propos des Carijo de Santa Catarina. Il écrit que les couronnes de plumes portées par les hommes de la tribu auraient pour fonction de s'identifier à un clan. Et ce, grâce à l'usage de plumes de la même couleur que celles qui composent la couronne du chef de clan, comme l'illustre l'extrait ci-dessous :

« Lesdits Roys portent les plumasses de leur teste d'une seule couleur ; et volontiers leurs vassaux, du moins les principaux, portent à leur tour de plumasses quelques brins de plumes de la couleur de leur seigneur, qui estoit le verd pour celle dudit Arosca leur hoste. »¹⁴⁴

Hans Staden évoque aussi une fonction identitaire de la plume lorsqu'il écrit que cet « espèce d'ornement de forme ronde, qu'ils attachent au bas du dos »¹⁴⁵ est d'usage pour aller à la guerre et que ils « se mettent des plumes rouges pour se distinguer de l'ennemi »¹⁴⁶. Les plumes reflètent ainsi un symbole identitaire afin de se reconnaître sur le champ de bataille, comme semblent l'indiquer Paulmier de Gonneville et Hans Staden. Si l'on admet ce postulat, il est alors possible d'émettre l'hypothèse que les plumes, sous forme de jupons et de couronnes, étaient réservées aux hommes de la tribu, tel que l'entend Gonneville, précisant que les femmes et les filles vont « teste nue »¹⁴⁷.

¹⁴¹ Voir annexe n°2, A.

¹⁴² Voir annexe n°6, A.

¹⁴³ Cf. A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...), op. cit.* chap. XVII, p. 128-154.

¹⁴⁴ RA, p. 36.

¹⁴⁵ Voir annexe n°6, A.

¹⁴⁶ NF, p. 202.

¹⁴⁷ Voir annexe n°2, A.

Enfin, les auteurs se sont aussi attachés à décrire les coiffures des indigènes. Cependant, confectionner un répertoire précis s'avérerait, une fois de plus et comme pour tous les ornements des Tupi-Guarani, trop exhaustif. C'est pourquoi l'illustration de quelques extraits suffit ici à cerner les variantes selon les tribus. Pêro Vaz de Caminha indique que les cheveux des Indiens de Porto Seguro « étaient coupés, mais coupés courts plutôt que ras, et tondus jusqu'aux oreilles »¹⁴⁸. Hans Staden écrit que les tupinamba du Sud « se rasent le haut de la tête et ne conservent qu'une couronne de cheveux, comme les moines ». La coupe de cheveux similaire à la tonsure des moines se retrouve chez Alfred Métraux¹⁴⁹ et serait donc propre à plusieurs tribus Tupi-Guarani. Antonio Pigafetta note sobrement que les hommes étaient tondus. Il existait probablement des variantes de tonsures selon les tribus. Les coiffures des femmes sont moins précisées, en revanche, les gravures de l'ouvrage d'Hans Staden les représentent toutes avec de longs cheveux tressés. De la même manière, Paulmier de Gonneville décrit des femmes Carijo de Santa Catarina qui tressent leurs cheveux avec des cordons d'herbes colorés¹⁵⁰. Pêro Lopes de Sousa, souligne également le port des cheveux longs chez les femmes, tout du moins dans les régions du Sud. Il semblerait de ce fait que la tonsure soit réservée aux hommes chez les Tupi-Guarani, comme l'affirme Alfred Métraux qui écrit que « La tonsure est généralement réservée aux hommes »¹⁵¹ bien que chez certaines tribus d'Amérique latine, elle soit d'usage chez les femmes.

Enfin, le dernier point relatif à la parure des Tupi-Guarani est l'ornement permanent. Par ornement permanent, entendons toutes les formes de mutilations physiques, à savoir les labrets et les scarifications. Comme il était de coutume chez certaines tribus africaine, les autochtones brésiliens avaient pour habitude d'inciser la peau de leurs visages afin d'y introduire des objets. Généralement des pierres ou des os qui modifiaient, à long terme, l'anatomie de leurs visages, tout en augmentant la largeur de l'incision. On peut parler de labrets pour qualifier ces mutilations en vue d'y placer un objet. Ces mutilations sont-elles purement décoratives où ont-elles une signification spécifique ? Marion Haza précise dans l'article du dictionnaire du corps que « Dans les sociétés archaïques, le piercing renvoie à des rites religieux, des symboles hiérarchiques, des signes familiaux, des

¹⁴⁸ Voir annexe n°1, G.

¹⁴⁹ Cf. A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...)*, op. cit., p. 180-181.

¹⁵⁰ Voir annexe n°2, A.

¹⁵¹ A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...)*, op. cit., p. 183.

étapes de la vie »¹⁵². Nombreux sont les récits qui témoignent de ce phénomène culturel, il est d'ailleurs étonnant de constater le détail avec lequel certains explorateurs ont décrit cette pratique, comme l'illustre les minutieuses descriptions de Pêro Vaz de Caminha¹⁵³.

Alfred Métraux écrit que « Chez les Tupinamba, le port du labret est un privilège exclusivement masculin. La forme et la matière variaient suivant l'âge des individus »¹⁵⁴. Beaucoup d'auteurs ont signalé cette particularité physique qui semble les avoir choqués, mais ils n'ont pas tous précisé quels individus en avaient l'usage. Antonio Pigafetta répond à la théorie de Métraux en affirmant que seuls les hommes portent des pertuis aux lèvres¹⁵⁵, non pas les femmes et les enfants. En outre, Métraux fait remarquer que les labrets sont utilisés dès l'enfance pour les garçons. La question du port du labret en fonction de l'âge et du sexe varie ainsi selon les textes et ne concorde pas toujours avec les affirmations du spécialiste Français. En réalité, seul le récit d'Hans Staden concorde parfaitement avec les allégations de Métraux. Le prisonnier allemand mentionne l'usage de pertuis dès l'enfance pour y placer des morceaux de bois puis, plus tard, des pierres. Pêro Vaz de Caminha n'indique pas si cet usage est de coutume chez les hommes ou chez les femmes ; toutefois, il décrit à chaque fois ce phénomène lors de descriptions masculines.

Quant aux matériaux utilisés en guise de labrets, ceux-ci diffèrent selon les tribus ; mais de manière générale, les descriptions des auteurs évoquent des minéraux, du bois, des os et même, si l'on en croit Pêro Lopes de Sousa, du cuivre¹⁵⁶. Les textes font régulièrement part de l'usage de pierres vertes. La récurrence de cette occurrence s'avère intéressante dans la mesure où cet usage est attesté partiellement sur tout le littoral brésilien, si l'on en croit les sources. Les descriptions de ces pierres insérées dans la peau du visage sont parfois très détaillées, probablement car les explorateurs voyaient là une source de richesse¹⁵⁷.

Concernant l'usage de matériaux en guise de labret, l'usage de pierre reflète une forme de segmentation sociale au sein de la tribu, pour ne pas employer le terme de

¹⁵² Marion HAZA art. « Piercing » in B. ANDRIEU (dir.), *op. cit.*, p. 375.

¹⁵³ Voir annexe n°1, G.

¹⁵⁴ A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...)*, *op. cit.*, p. 163.

¹⁵⁵ Voir annexe n°4, B : Antonio Pigafetta parle de « pertuis » pour évoquer le labret chez les indigènes.

¹⁵⁶ Voir annexe n°5, B : « Alguns deles furam os narizes e nos buracos trazem metidos pedaços de cobre mui lucente » que nous avons traduit par « Certains d'entre eux se percent les narines et portent dans les trous des morceaux de cuivre très brillants. »

¹⁵⁷ Voir annexe n°1, H : une anecdote de Pêro Vaz de Caminha, retraçant une scène entre le commandant Cabral et un vieil indien, illustre l'attraction des explorateurs pour cet objet.

« hiérarchie ». En effet, cette coutume est décrite essentiellement chez des hommes et principalement chez des adultes, d'après Antonio Pigafetta. Chez Vaz de Caminha, la pierre verte n'est décrite que pour parler d'un vieil homme ; elle n'est pas mentionnée dans les descriptions préalables, à propos des pertuis aux lèvres dans lesquels sont insérés morceaux de bois et os. En fait, Hans Staden semble répondre à cette problématique dans son ouvrage :

« Quand ils sont devenus grands, et en état de porter les armes, ils agrandissent ce trou et ils y introduisent une pierre verte ; ils placent dans la lèvre le bout le moins large, et cette pierre est ordinairement si lourde, qu'elle leur fait pendre en dehors la lèvre inférieure. »¹⁵⁸

Si l'on en croit Staden, l'usage de pierres vertes comme labret symbolise le rite de passage à l'âge adulte : le moment où le garçon devient un guerrier. Ainsi, la pierre verte paraît être un symbole de virilité propre aux hommes et à l'esprit guerrier. Ce qu'Alfred Métraux sous-entend lorsqu'il parle de labret à la façon d'un « privilège masculin », toujours en pierre pour les adultes¹⁵⁹. De son point de vue, l'attrait pour la teinte verte serait notamment due au fait que l'on trouve de nombreux minéraux de cette couleur dans les régions habitées par les Tupi-Guarani¹⁶⁰. Et ce, bien qu'il précise que les autochtones les dotent d'une grande valeur. Staden précise à ce propos que « celui qui possède une belle pierre à mettre dans ses lèvres passe pour un des plus riches de la tribu »¹⁶¹. Dans cette optique, on pourrait d'autant plus considérer la pierre, généralement verte, comme symbole de magnificence, voire d'autorité, au sein des tribus.

En outre, on constate quelques rares descriptions de tatouages ou de scarifications¹⁶² du corps des indigènes dans les récits du corpus. Hans Staden évoque à deux reprises ce type de tatouages qui s'apparentent plus, en réalité, à des scarifications. Selon lui, ce rite était en pratique chez les hommes comme chez les femmes tupinamba en tant que symbole d'un rite de passage. Les femmes étaient tatouées lors de leur « fiançailles »¹⁶³ : le dos des jeunes filles était entaillé, puis les cicatrices frottées au

¹⁵⁸ NF, p. 185-186.

¹⁵⁹ A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...)*, op. cit. p. 163.

¹⁶⁰ Ibid., p. 164.

¹⁶¹ NF, p. 192.

¹⁶² Par tatouage, nous entendons la définition donnée par Alfred Métraux qui consiste en incisions du corps frottées au charbon ou au suc de certaines plantes afin de les rendre indélébiles. Cf. A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...)*, op. cit., p. 192.

¹⁶³ Ici, le terme « fiançailles » est entre guillemets car il s'agit de l'expression de Staden pour évoquer la vie de couple. Toutefois, ce terme étant occidentalisé, il est possible qu'il ne soit pas adapté pour parler des tribus Tupi-Guarani.

charbon¹⁶⁴. Les hommes étaient soumis à un rituel similaire lorsqu'ils avaient fait des prisonniers de guerres destinés au festin anthropophage. Staden écrit qu'à la fin de la cérémonie cannibale :

« Aussitôt que tout est terminé, [...] ; l'exécuteur¹⁶⁵ ajoute un nom au sien, et le chef lui trace une ligne sur le bras avec la dent d'un animal sauvage. Quand la plaie est refermée, la marque se voit toujours, et ils regardent cette cicatrice comme un signe d'honneur. »¹⁶⁶

Paulmier de Gonneville écrit simplement que les indigènes de Porto Seguro sont « incisés en maints endroits de la peau »¹⁶⁷. Cette brève mention est relativement étrange dans la mesure où elle ne suscite pas un grand étonnement chez le Français. Même si le récit de Gonneville est une déclaration juridique, et non une relation de voyage, la description physique des indigènes de Porto Seguro n'est que très brièvement relevée par rapport à la tribu de Santa Catarina. Et ce, alors même que cette dernière est beaucoup moins excentrique pour le Français. Il semblerait que l'ampleur des descriptions des peuples, rapportées dans ces récits de voyages, dépende des rapports entretenus entre les explorateurs et les populations rencontrées. Par conséquent, si le séjour de Gonneville chez les Indiens de Porto Seguro a tourné à la catastrophe, cela justifie une brève description physique des Indiens, à l'inverse des Carijo, forts prévenants, de Santa Catarina.

Quoi qu'il en soit, il est possible que les incisions relevées chez Gonneville soient associées aux coutumes respectives des hommes et des femmes décrites par Hans Staden. Néanmoins, aucun autre texte du corpus, propre à la première moitié du XVI^e siècle, ne mentionne l'existence de tatouages chez les indigènes brésiliens. Chose curieuse puisque Alfred Métraux, spécialiste des Tupi-Guarani, postule l'existence de cette coutume chez ces tribus qui, parfois, en recouvriraient l'ensemble de leur corps. Sachant que les auteurs du XVI^e siècle s'attardaient généralement à détailler, dans leurs récits, les coutumes qui n'étaient pas propres à leur culture, il serait surprenant qu'ils aient omis de préciser ce genre de détails. En effet, si les tatouages sont connus depuis l'Antiquité, le XVI^e siècle européen, empreint de religion, avait très probablement cette pratique en horreur. Et ce, conformément aux indications de la Bible qui proscriit formellement toute

¹⁶⁴ Voir annexe n°6, B.

¹⁶⁵ L' « exécuter » signifie ici le bourreau.

¹⁶⁶ *NF*, p. 212-213.

¹⁶⁷ Voir annexe n°2, B.

intervention visible sur le corps, considérée comme une atteinte à la création divine¹⁶⁸. Par conséquent le silence de certains auteurs sur le tatouage, à l'aune de la problématique religieuse susmentionnée, pose la question de savoir si la pratique de cette coutume était commune à l'ensemble Tupi-Guarani.

Pour finir à propos des rites de mutilation corporelle, il paraît important de souligner une singularité relevée uniquement chez Pêro Lopes de Sousa. Ce dernier relève à plusieurs reprises l'existence d'Indiens dont les phalanges des doigts sont amputées : « Ils coupent aussi les doigts comme ceux du Cap Santa Maria »¹⁶⁹. Ce genre de coutume est d'autant plus étonnant qu'elle n'est signalée chez aucun autre auteur du corpus. Cette amputation apparaît bien étrange, mais il semblerait que l'auteur en livre l'explication ultérieurement, dans sa relation, à propos d'une autre tribu :

« Quand un parent de l'un d'eux meurt, ils coupent ainsi les doigts selon le lien de parenté, pour chaque parent une articulation, et j'ai vu beaucoup de vieux hommes qui n'avaient rien si ce n'est le pouce. »¹⁷⁰

Si l'on en croit Lopes de Sousa, différentes tribus Tupi-Guarani du littoral brésilien pratiquaient cette mutilation aux alentours de 1530. Cependant, déterminer la localisation des tribus rencontrées par Pêro Lopes de Sousa n'est pas tâche aisée étant donné qu'il n'existe pas encore de carte précise de son voyage. Il est seulement possible d'affirmer qu'il signale cette coutume au sein de tribus situées entre Rio de Janeiro et Santa Catarina, bien que cela manque de précision. Le fait que les autres auteurs n'aient pas relevé de coutume similaire est, tout comme pour les tatouages, surprenant. On peut ainsi supposer que l'absence de cette précision dans les récits est due à un manque d'attention ; ou alors, hypothèse plus plausible, que cette pratique n'existait pas chez certaines tribus.

On en conclut, après comparaison de ces récits de voyages, que les tribus Tupi-Guarani avaient grand soin de leur apparence selon les observations des explorateurs ; et ce, en dépit du fait qu'elles soient considérées comme primitives. Le corps des autochtones brésiliens est présenté, dans les récits de la première moitié du XVI^e siècle, en tant qu'objet de rituel, quasiment sacré. En ce sens, il paraît approprié de parler d'un véritable « culte du corps » chez les Tupi-Guarani découverts par les explorateurs. Le corps devient la matière

¹⁶⁸ Cf. David LE BRETON, *Signes d'identité : tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Paris, Métailié, 2002, Chapitre II, p. 23.

¹⁶⁹ DN, p. 90 : « Cortam também os dedos como os do Cabo Santa Maria. »

¹⁷⁰ Voir annexe n°5, B : « Quando morre algum parente a algum deles, segundo o parentesco assi cortam os dedos, por cada parente ãa junta, e vi muitos homens velhos que nam tinham senam o dedo polegar. »

première dans laquelle, à travers divers rituels, s'inscrit l'identité de la tribu. Même s'il est avéré que les Européens du XVI^e siècle avaient une certaine notion de l'esthétique, elle n'est en rien comparable à celle des tribus amérindiennes du littoral brésilien. Il en est probablement de même pour la majorité des tribus d'Amérique latine, d'après les recherches d'Alfred Métraux. Et ce, parce que l'esthétique culturelle est inscrite, comme c'est le cas avec les mutilations corporelles, à même le corps. En conséquence, le corps des Indiens est un objet d'attraction pour les Européens dont la culture chrétienne les enjoint à ne pas modifier leur anatomie : le corps étant considéré à l'image de Dieu. Ainsi s'inscrit, dans un premier temps et de manière visible, le fossé culturel entre les deux civilisations : par le prisme du corps.

Partie 3

-

**Une société différente : épreuve du regard de
l'autre qui induit le rapport à l'altérité (comment
appréhender la différence ?)**

Après le moment du premier contact et les appréciations émises relatives au physique de l'autre, c'est la condition culturelle de la civilisation inconnue qui entre en jeu. Le rapport à l'autre se complexifie dans la mesure où la culture, autrement dit, les mœurs, coutumes et valeurs sont totalement différentes. L'inconnu devient un barbare, celui que l'on ne peut comprendre et qui, réciproquement, ne nous comprend pas. Par là-même, il devient à la fois attrayant, attisant la curiosité et, paradoxalement, effrayant. C'est à partir de ce rapport ambigu à l'autre que se sont construites les représentations des auteurs à propos des tribus indigènes du Brésil au XVI^e siècle. En sachant que les sources sont à sens unique, et que jamais nous ne pourrions avoir connaissance des représentations, par les Tupi-Guarani, de la civilisation européenne, seul le jugement des tribus brésiliennes par les explorateurs Européens est envisageable. En ce sens, les récits livrent de nombreux renseignements, omis le physique, sur le fonctionnement de ces sociétés tribales. Cela s'entend, les tribus de l'ensemble Tupi-Guarani différaient, sans doute, entre elles, en termes de cultures locales ; il n'est pas question de parler d'une culture unique qui nierait ces différences. En conséquence, on ne peut affirmer l'uniformité des mœurs et coutumes entre chaque tribu, d'autant plus sur un territoire aussi vaste, du Cap Saint Roque au Rio de la Plata. Il n'empêche que, tout comme pour le physique, les observations des auteurs sont relativement unanimes en ce qui concerne la culture des indigènes brésiliens. Au demeurant, les recherches des spécialistes des tribus amérindiennes du Brésil permettent de considérer de manière plus objective les propos des auteurs de la première moitié du XVI^e siècle¹⁷¹. Et ce, afin que l'on puisse découvrir et concevoir l'ensemble de cette civilisation, saisir leur culture et en cerner les valeurs. De là, quels regards les explorateurs portent-ils sur les tribus brésiliennes de la première moitié du XVI^e siècle ? Qu'en ont-ils retiré ? Comment appréhendaient-ils ces différences culturelles ? Cette rencontre, surprenante, induit inévitablement l'épreuve du regard de l'autre ; soit le jugement d'une civilisation sur l'autre, du fait que leurs modalités de fonctionnement et leurs valeurs civilisatrices sont étrangères les unes aux autres. C'est pourquoi une ultime question se pose : quelles sont les réactions mutuelles face à ce « choc » culturel entre Tupi-Guarani et Européens ?

¹⁷¹ La plupart des éléments relevés dans les textes ont déjà fait l'objet des recherches du spécialiste Alfred Métraux sous forme d'inventaire matériel in A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...), op. cit.* et *La Religion des Tupinamba (...), op. cit.* Ses postulats sont donc repris, voire étoffés dans cette partie, lorsque cela s'avère nécessaire.

Chapitre 6 – Culture matérielle de la tribu

Si l'ensemble des récits de voyages qui composent le corpus n'a pas pour fonction première de décrire les mœurs et coutumes des tribus Tupi-Guarani, il n'en demeure pas moins que certains éléments descriptifs s'apparentent, comme nous l'avons analysé précédemment à propos du physique des indigènes, à de véritables descriptions ethnographiques. Afin de rapporter un discours compréhensible sur les richesses du Nouveau Monde, rapport qui comprend, entre autre, la description des indigènes rencontrés, les voyageurs livrent des informations sur leurs modes de vie. Pour une meilleure compréhension de ces cultures, ils comparent le mode de vie européen à celui des autochtones brésiliens en indiquant leurs habitats, leurs techniques et leurs moyens d'approvisionnement. Considérées comme primitives, les techniques des tribus intriguent les explorateurs qui entrevoient là une autre forme de culture matérielle.

L'analyse suivante propose donc une étude synthétique de la culture matérielle des Tupi-Guarani, d'après le compte-rendu des explorateurs Européens. Entendons culture matérielle au sens de l'« ensemble des objets fabriqués par l'homme considéré sous l'angle social et culturel »¹⁷². Cette définition constituait le critère central d'étude de l'ethnologie du XIX^e siècle, avec, pour objectif, de partager les civilisations selon leur degré d'évolution technique. La synthèse du rapport des auteurs de la première moitié du XVI^e siècle permet de brosser un tableau d'ensemble de la culture matérielle de la civilisation Tupi-Guarani à ladite période. Et ce, tout en livrant des indices quant à l'usage de la culture matérielle au sein des mœurs et coutumes Tupi-Guarani.

A/ Habitat des Tupi-Guarani

L'ensemble du corpus de sources atteste de l'existence de villages chez les tribus Tupi-Guarani. Les villages, que les indigènes du littoral édifiaient pour une période déterminée, étaient généralement établis près de sources d'eau. Stuart Schwartz parle de peuples « semi-sédentaires »¹⁷³ pour désigner les tribus qui se fixent pour quelques années dans un lieu propice à l'exploitation, pour les besoins humains, jusqu'à épuisement des ressources. D'après Schwartz, qui contredit certains auteurs sur ce point, les Tupis cultivaient le sol, ce qui justifie leur « semi-sédentarité ». Selon Métraux, les Tupi-Guarani demeuraient entre 5 et 6 ans dans un même emplacement jusqu'à épuisement des

¹⁷² Marie-Pierre JULIEN et Céline ROSSELIN, *La Culture matérielle*, Paris, La Découverte, 2005, p. 3.

¹⁷³ « Semisedentay people » in S. SCHWARTZ & J. LOCKHART, *op. cit.*, p. 52.

ressources exploitées, données que les sources du corpus ne peuvent cependant pas fournir¹⁷⁴.

Le schéma d'habitation des tribus est récurrent dans les récits des auteurs : Pêro Vaz de Caminha, Paulmier de Gonneville, Antonio Pigafetta ainsi qu'Hans Staden rapportent approximativement les mêmes descriptions. Néanmoins, ce schéma semble propre à une région spécifique, située sur le littoral, entre le Cap Saint Roque et Rio de Janeiro : l'espace géographique correspondant aux régions explorées par les chroniqueurs de la première moitié du XVI^e. La structure d'ensemble était un village, ou un camp, composé de plusieurs cabanes qu'Antonio Pigafetta nomme *boij*¹⁷⁵. Ces cabanes pouvaient contenir, d'après les sources, entre 30 et 100 personnes et se dénombraient entre 4 et 10 par village. Ces chiffres, qui peuvent sembler déraisonnables, pourraient être remis en cause ; toutefois, Hans Staden évoque des cabanes mesurant « environ quatorze pieds de large et cent cinquante de long »¹⁷⁶. Alfred Métraux en déduit que ces maisons mesuraient entre 50 et 200m et qu'un village pouvait comprendre de 5 à 600 habitants¹⁷⁷. Si l'on admet ces allégations, on peut alors considérer les propos des auteurs comme vraisemblables et envisager que plusieurs noyaux familiaux vivaient au sein d'une même hutte. Comme le précise bon nombre d'auteurs, il n'y avait pas de séparation murale dans les huttes, ce qui induit l'absence de vie privée du noyau familial dans les habitations.

En revanche, les propos de Paulmier de Gonneville, quant au nombre de cabanes par village, sont surprenants lorsqu'il écrit : « Et sont les habitations des Indiens par hameaux de trente, quarante, cinquante, ou quatre-vingts cabanes »¹⁷⁸. Et ce, d'autant plus qu'il ne précise pas le nombre d'habitants par cabane. Sachant que cette observation concerne les tribus Carijo de Santa Catarina, localisées dans le Sud du Brésil, il est possible que la structure du clan soit différente par rapport au Nord du pays. Il est plausible que dans les cabanes décrites par Gonneville vivaient moins d'habitants qu'au Nord ; il est difficile d'imaginer un village de 80 cabanes, habitées chacune par au moins 30 personnes. Conjointement à cette hypothèse, Stuart Schwartz précise qu'il n'est pas approprié de parler de « village » au Sud du pays, mais plutôt de « camp » composé de plus petites

¹⁷⁴ Cf. A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...), op. cit.*, p. 50.

¹⁷⁵ Voir annexe n°4, C.

¹⁷⁶ Voir annexe n°6, C.

¹⁷⁷ Cf. A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...), op. cit.*, p. 47.

¹⁷⁸ Voir annexe n°2, C.

bandes¹⁷⁹. Cette particularité du discours de Gonneville a été signalée par d'autres historiens, tel que Charles Verlinden. Celui-ci prétend que si les hameaux mentionnés dans les sources postérieures au voyage de Gonneville comprennent moins de maisons, la colonisation suivie des migrations des indigènes sur le territoire en sont probablement la cause¹⁸⁰. Cependant, cette théorie est remise en cause par le propos de Pêro Vaz de Caminha. En effet, le marin portugais, dont le voyage au Brésil précède de trois ans celui de Gonneville, écrit au sujet d'un village de Tupi-Guarani en 1500 : « un groupe de maisons au nombre de neuf ou dix, dont chacune, disaient-ils, était aussi longue que notre nef capitane »¹⁸¹. Son propos correspond aux descriptions postérieures du XVI^e siècle de ces villages par les colons Européens. En ce sens, et si l'on considère le propos de Gonneville, la théorie de différence démographique, entre les tribus du Nord et du Sud, qui détermine le nombre de cabanes par village, soutenue par Stuart Schwartz, semble cohérente.

La construction des cabanes apparaît similaire sur l'ensemble du littoral : la charpente des huttes quadrangulaires était formée de troncs d'arbres plantés en terre. Le toit était édifié en feuilles de palmiers ou, selon certains auteurs comme Pêro Vaz de Caminha, en paille¹⁸². Le plafond avait une forme arrondie selon Hans Staden, comme le montre sa gravure du village Tupinamba¹⁸³. À l'intérieur de ces grandes cabanes sans cloisons étaient tendus des hamacs qui faisaient office de lits, attachés d'un bout à l'autre des rondins de bois de la charpente. Selon Hans Staden, alors prisonnier chez les Tupinamba, ces derniers nommaient le hamac *inni*¹⁸⁴ ; tandis qu'Antonio Pigafetta affirme que les indigènes de Porto Seguro le prononçaient *amache*¹⁸⁵. Il est très probable que les indigènes des environs de Rio de Janeiro n'utilisaient pas exactement le même vocabulaire que ceux du Sud, aux environs de Santa Catarina. Les auteurs parlent souvent de lits semblables à des rets ou des filets en coton pour qualifier les hamacs confectionnés¹⁸⁶. Alfred Métraux affirme d'ailleurs, relativement au coton, que c'était « la matière la plus

¹⁷⁹ Cf. S. SCHWARTZ & J. LOCKHART, *op. cit.*, p. 35.

¹⁸⁰ Pour approfondir cette théorie, consulter l'ouvrage de L. PERRONE-MOISÉS, *op. cit.*, p. 61-62.

¹⁸¹ Voir annexe n°1, B.

¹⁸² Voir annexe, n°1, B.

¹⁸³ Voir illustration n°3.

¹⁸⁴ Voir annexe n°6, D.

¹⁸⁵ Voir annexe n°4, C : Le mot Tupi « amache » laisse deviner l'origine du mot « hamac » dans la langue Française.

¹⁸⁶ Voir annexes n°4, C ; n°6, D et n°1, B.

appréciée par les Tupi-Guarani pour confectionner leurs hamacs »¹⁸⁷. Seul Paulmier de Gonneville mentionne des lits « de nattes douces pleines de feuilles ou plumes, leurs couvertes de nattes, peaux, ou plumasseries »¹⁸⁸ chez les Carijo de Santa Catarina. Les auteurs écrivent également qu'un feu brûle en continu sous les hamacs, à première vue comme système de chauffage. Les Carijo, décrits par Gonneville, qui utilisaient des lits et non pas des hamacs, faisaient vraisemblablement même usage du feu dans les huttes. Gonneville note, en effet, un système d'aération : « et y a pour cheminée un trou pour faire en aller la fumée »¹⁸⁹. Métraux émet l'hypothèse du feu sous les lits pour éloigner les moustiques et, probablement, les mauvais esprits. Concernant d'éventuels insectes, les sources restent muettes, tandis qu'un extrait d'Hans Staden tend à confirmer la théorie du mauvais esprit. Quand le prisonnier évoque la façon de dormir des indigènes, il précise qu'« ils ont toujours du feu la nuit, et n'aiment pas alors sortir de leur cabane sans lumière, tant ils ont peur du diable, qu'ils appellent *Inanga*, et qui leur apparaît souvent »¹⁹⁰.

Toujours selon Staden, le village, composé de huttes, était encerclé de deux palissades, bâties en bois de palmier, servant à protéger la tribu des assauts ennemis. Les palissades formaient deux enceintes encerclant le camp¹⁹¹. Pourtant, aucun des autres récits du corpus ne consigne de palissades entourant les camps. Si l'on considère que les explorateurs ne citent que les éléments qui les surprennent, soit ceux auxquels ils ne sont pas accoutumés, il faut avouer que la présence de palissades put ne pas les choquer. Du moins, si aucune tête de mort ne surmonte la palissade car, comme le relate Staden : « quelques tribus ont l'habitude de placer les têtes de ceux qu'ils ont mangés sur les pieux de la palissade à l'entrée du village »¹⁹². Il est curieux que ce détail, participant à la création d'un discours d'aventure, n'ait été souligné que par Hans Staden. Il est possible que cette coutume n'ait été que l'apanage des Tupinamba. Dans le cas inverse, elle aurait pu ne pas être précisée par les explorateurs ; mais ce dernier scénario est, conformément à ce qui est dit précédemment, moins concevable.

¹⁸⁷ A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...), op. cit.*, p. 62.

¹⁸⁸ Voir annexe n°2, C.

¹⁸⁹ *Id.* Alfred Métraux a toutefois souligné ce détail relevé chez Gonneville qu'il trouve suspect sachant que, selon le normand, les portes des cabanes « ferment avec des clefs en bois, quasiment comme on fait en Normandie ». Métraux prétend avoir affaire ici à une déformation de la réalité par Gonneville, qui confondrait coutumes occidentales et brésiliennes in A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...), op. cit.*, p. 52.

¹⁹⁰ Voir annexe n°6, D.

¹⁹¹ Voir annexe n°6, C.

¹⁹² *Id.*

B/ Outils et techniques

Les descriptions des chroniqueurs de la première moitié du XVI^e siècle, sur les richesses du Nouveau Monde, montrent un certain intérêt pour la culture matérielle des autochtones. Entendons par « culture matérielle », tout ce qui constitue les outils d'une civilisation, autrement dit les artefacts ainsi que les diverses techniques de fabrication. L'intérêt porté par les chroniqueurs à cet aspect d'une culture est justifié dans le *Dictionnaire du corps* de B. Andrieu et G. Boëtsch :

« D'un point de vue historique, la culture matérielle retint l'attention des voyageurs et des premiers ethnologues en tant qu'index de l'altérité et jalon des stades de l'évolution humaine. »¹⁹³.

Ainsi, établir le constat matériel d'une civilisation constitue, pour les explorateurs, un moyen d'évaluation du niveau de développement. C'est bien souvent de ce constat matériel que les amérindiens ont reçu l'appellation de peuples « primitifs ».

Comme l'illustrent les sources de la première moitié du XVI^e siècle, les auteurs ont souvent souligné le même usage d'outils et de techniques chez les différentes tribus Tupi-Guarani. Du fait que le savoir matériel était adapté au milieu naturel qui entourait les divers clans, les matières premières travaillées en artefacts étaient le bois, les os et les pierres. Les descriptions d'objets qui reviennent le plus souvent, dans les extraits, concernent les armes. Les armes de prédilection des autochtones brésiliens sont les arcs et les flèches. En revanche, les matières premières utilisées pour leur fabrication diffèrent selon les tribus, tout comme les techniques. Pêro Vaz de Caminha évoque des pointes de flèches « faites de roseaux taillés »¹⁹⁴, tandis que Gonville mentionne l'usage d'os acérés : « l'homme qui porte au lieu arc et fleche ayant pour vireton un os proprement asseré »¹⁹⁵. Hans Staden, lui, note d'autres matériaux utilisés par les Tupinamba :

« Leurs flèches sont garnies d'une pointe en os qu'ils savent rendre très aiguë : ils en font aussi avec les dents d'un poisson de mer, que l'on nomme requin. Souvent ils y attachent du coton mêlé avec de la cire, et ils y mettent le feu pour incendier les cabanes de leurs ennemis. »¹⁹⁶

Les dents d'animaux, les tiges de végétaux, les os, arêtes de poissons et coton enflammé sont les principaux éléments de fabrication des pointes de flèche, comme l'a déjà souligné Alfred Métraux à plus grande échelle. Selon lui, l'arc était généralement

¹⁹³ Bernard ANDRIEU & Gilles BOËTSCH, (dir.), *Dictionnaire du corps*, Paris, CNRS éditions, 2008, p. 86.

¹⁹⁴ AC, p. 176.

¹⁹⁵ Voir annexe n°2, A.

¹⁹⁶ NF, p. 203.

fabriqué en un bois noir –le *páo d'arco*–, très dur à tendre, avec des cordes en fibres végétales¹⁹⁷.

Si l'arc et les flèches sont les armes de prédilection des Tupi-Guarani, les chroniqueurs soulignent l'usage d'autres armes dans leurs récits, telles que le rotin, les « massues de bois » et « espieu de bois » dont parle Gonneville¹⁹⁸. Alfred Métraux nous éclaire une fois de plus sur l'usage de ces armes. Il est plausible que les massues et rotin décrits par les auteurs correspondent à ce qu'il appelle « l'épée-massue », soit l'arme relevée par Staden pour le rituel anthropophagique : l'« *iwera pemme* ; c'est ainsi qu'on appelle l'espèce de massue avec laquelle on assomme les prisonniers »¹⁹⁹. Cette arme était utilisée par le bourreau pour fendre le crâne des prisonniers. En ce qui concerne l'« espieu de bois » cité par Gonneville, il pourrait s'agir d'une forme de poignard, conformément aux recherches de Métraux qui affirme l'usage de bois acérés en guise de poignards²⁰⁰. Seuls Hans Staden et Pêro Lopes de Sousa notent l'usage de boucliers. Staden les dit faits d'écorces d'arbres et de peaux d'animaux²⁰¹ alors que Pêro Lopes de Sousa affirme qu'ils sont « peints comme les nôtres »²⁰², c'est-à-dire colorés comme ceux des portugais du XVI^e siècle. Alfred Métraux a confirmé cet usage comme objet de défense chez les Tupi-Guarani.

Outre les armes de guerre, les chroniqueurs ont été assez nombreux à décrire d'autres artefacts comme les canoës²⁰³, parfois même leur méthode de fabrication. On constate le détail de la description chez ces chroniqueurs qui précisent généralement les mesures des canoës et le nombre d'hommes que ce type de bateaux peut contenir. Un des modes de construction est décrit efficacement par Antonio Pigafetta lors de son escale à Rio de Janeiro :

« En cedit lieu ils ont des barques qui sont faites d'un arbre tout d'une pièce, qui s'appelle *canoe*, lesquelles ne sont point faites par des instruments de fer car ils n'en ont point, mais avec des haches en pierre ils rabotent et creusent lesdites barques, dans lesquelles entrent trente ou quarante hommes, et les rames d'icelles sont faites comme des pelles de fourmier. »²⁰⁴

¹⁹⁷: Alfred Métraux s'est intéressé à la question des armes pour l'ensemble des tribus d'Amérique latine in A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...), op. cit.*, Chapitre IX « Armes pour la guerre et pour la chasse », p. 70-78.

¹⁹⁸ Voir annexe n°2, A.

¹⁹⁹ NF, p. 91.

²⁰⁰ Cf. A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...), op. cit.*, p. 84.

²⁰¹ NF, p. 203.

²⁰² DN, p. 48 : « cada almadia traz 60 homens, todas apavezadas de pavezes pintados como os nossos ».

²⁰³ Voir illustration n°4.

²⁰⁴ ND, p. 91.

Hans Staden évoque une toute autre technique de fabrication des Tupinamba qui consiste simplement à arracher l'écorce de l'arbre et à en chauffer les extrémités pour les recourber, afin de leur donner la forme adéquate d'un canot²⁰⁵. Ces embarcations, assez grandes, pouvaient contenir jusqu'à environ soixante-dix hommes selon les sources. Toutefois ce chiffre semble exagéré. Chaque auteur utilise un ordre de mesure différent pour évaluer la taille des canoës, mais Métraux évoque une taille moyenne de 15m de long. Il précise également que les canoës fabriqués en écorce d'arbre pouvaient contenir moins d'hommes²⁰⁶ que ceux décrits précédemment par Pigafetta. Certains auteurs se sont aussi attardés à décrire le mode de transport des enfants en bas âge : les enfants sont portés dans des filets tissés en coton, attachés en bandoulière autour du buste de leur mère.

En réalité, c'est surtout la fabrication des objets qui paraît attirer l'attention des auteurs, en raison de l'absence d'outils en métaux chez les indigènes. Certains de leurs questionnements s'entrevoient au sein de leurs récits tels que : comment travailler le bois sans outil de fer acéré ? Comment faire du feu ? Comment même se couper les cheveux sans ciseaux ? L'ouvrage d'Hans Staden illustre tous ces questionnements, ceux-ci sont retranscrits sous forme de titres dans la table des matières de son ouvrage, comme, par exemple, « Chapitre IX : Comment les Indiens faisaient pour couper avant d'avoir pu acheter aux chrétiens des haches, des couteaux, des ciseaux »²⁰⁷. En fait, le fer n'existe pas encore chez les Tupi-Guarani du XVI^e siècle. D'après Hans Staden, la plupart des outils, notamment ceux issus de la métallurgie, sera importée par les colons Européens. Avant cela, les techniques d'outillage sont rudimentaires ; les artefacts sont en matière première travaillée. Les pierres sont taillées et acérées pour couper, trancher et hacher ; les coquillages sont polis pour en faire des bijoux, comme des colliers ou des bracelets. Staden évoque, par exemple, l'usage de dents d'animaux aiguisées ainsi qu'un « morceau de cristal attaché entre deux baguettes »²⁰⁸ pour raser les poils ; autrement dit, les ancêtres des ciseaux. Pour faciliter l'utilisation des matières premières taillées comme les pierres, les Indiens fabriquaient aussi des manches en bois décrits par Pêro Vaz de Caminha :

« Ils ne possèdent aucun objet en fer et ils coupent leur bois et les troncs d'arbre avec des pierres taillées comme des coins, enfoncées dans un bâton entre deux éclisses, si bien attachées qu'elles sont très solides [...] »²⁰⁹

²⁰⁵ NF, p. 199.

²⁰⁶ Cf. A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...), op. cit.*, p. 207.

²⁰⁷ NF, p. 176.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 91.

²⁰⁹ AC, p. 176.

Un autre système de fabrication d'objets a été relevé par Gonneville et Hans Staden : la terre cuite. Les ustensiles, de cuisine par exemple, étaient fabriqués selon un procédé de poterie rudimentaire : les femmes pétrissaient une pâte composée de terre pour lui donner la forme souhaitée avant de la sécher. Une fois le séchage terminé, les ustensiles étaient recouverts de bois sec pour être cuits au feu afin de durcir.²¹⁰ Staden est le seul à avoir décrit la façon de faire du feu des Tupi, à partir de deux morceaux de bois séchés frottés l'un contre l'autre.

Malgré le travail de ces matériaux, trouvables à l'état naturel, certains récits instaurent le doute quant à l'usage de métaux chez les Tupi Guarani de la première moitié du XVI^e siècle. Amérigo Vespucci écrit que les Indiens du Cap Saint Roque avaient « quelque peu d'or qu'ils portaient aux oreilles »²¹¹ et Pêro Lopes de Sousa évoque des morceaux de cuivre utilisés comme labrets. Néanmoins, en 1530, date du voyage de Pêro Lopes de Sousa, il est déjà plus probable que les indigènes aient eu accès aux métaux grâce aux premiers colons. Les métaux n'étaient pas connus de ces peuples avant la colonisation ; néanmoins, les tribus des régions andines connaissaient la métallurgie et les migrations de peuples d'Amérique latine sont avérées à la période pré-colombienne. Par là-même, Alfred Métraux fait mention de la thèse d'échange de techniques entre civilisations ; c'est pourquoi il est possible que les Tupi-Guarani du littoral en aient eu connaissance²¹². En ce cas, il n'est pas impossible que les Tupi-Guarani rencontrés par Vespucci aient possédé des objets en or. Mais il est aussi possible que l'esprit de conquistador ait conduit l'italien à citer ce qu'il convoitait à l'origine, l'or, qui demeure pourtant inexistant.

C/ Approvisionnement des tribus

À la lecture des récits de voyages sur le Brésil, on pense, de prime abord, que les Tupi-Guarani sont, à l'égal des premiers hommes, des populations de chasseurs-cueilleurs. Concernant l'approvisionnement des tribus, les chroniqueurs mettent en évidence la pratique de la chasse, de la pêche et de la cueillette. Les descriptions du Brésil au XVI^e siècle insistent sur la fertilité du sol qui produit toutes les richesses naturelles nécessaires à l'approvisionnement de l'homme. Les indigènes sont donc perçus comme des primitifs en

²¹⁰ Voir annexes n°2, C et n°6, E.

²¹¹ LA, p. 367.

²¹² Cf. A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...), op. cit.*, chapitre XXXII, « Métaux », p. 256-258.

ce sens qu'ils ne cultivent pas le sol, ce qui correspond au stade matériel des premiers hommes de l'humanité.

Les auteurs vantent les richesses de ce territoire, abondant naturellement en provisions, qu'il s'agisse de végétaux ou bien d'animaux. En ceci, Gonneville écrit « avoir remerché ledit pays²¹³ estre fertile, pourveu de force bestes, oiseaux, poissons, arbres, et autres choses singulières »²¹⁴ ; faits qu'il notera une seconde fois lors de l'escale à Porto Seguro. Le rendement naturel de ce territoire impressionne les auteurs à tel point qu'ils en déduisent que la cueillette est l'unique source de rendement en végétaux. Pour eux, l'agriculture n'existe pas aux yeux de ces populations : Vaz de Caminha affirme qu'« ils ne cultivent pas le sol »²¹⁵ et Gonneville sous-entend que les Carijo sont trop oisifs pour ce genre d'activité²¹⁶. Seul Staden note une activité agricole chez les Tupinamba de São Vicente, à la marge des autres auteurs qui ne mentionnent pas ce point, voire le réfutent totalement. Cependant, les indices témoignant de l'agriculture dans le Brésil du XVI^e siècle sont formels puisque Staden décrit avec précision la pratique de la culture sur brûlis :

« Quand les Indiens veulent défricher un endroit, ils commencent d'abord par abattre les arbres et par les laisser sécher pendant deux ou trois mois, puis ils y mettent le feu, les laissent brûler sur place, et plantent ensuite dans ce champ la racine qui leur sert de nourriture. »²¹⁷

Il faut toutefois rappeler que cet usage, attesté seulement chez Staden, concerne à proprement parler les Tupinamba du Sud, aux environs de 1553-1554. De fait, on peut imaginer que la colonisation européenne aura joué un rôle dans le développement de l'agriculture. Néanmoins, son existence avant la colonisation est attestée par certains historiens contemporains comme Stuart Schwartz qui défend la pratique du « slash and burn »²¹⁸ comme méthode agricole. Selon lui, l'agriculture servait essentiellement aux Tupi-Guarani pour planter le manioc, tubercule de prédilection du Brésil, riche en amidon, qui pousse aisément en milieu tropical. Selon Schwartz, les *Tupians*, de par leur « semi-sédentarité », oscillent entre agriculteurs et chasseurs-cueilleurs avant même la conquête de l'Amérique latine.

²¹³ Il s'agit de la description de la zone de Santa Catarina, au Sud du Brésil.

²¹⁴ RA, p. 34.

²¹⁵ AC, p. 178.

²¹⁶ Voir annexe n°2, A.

²¹⁷ NF, p. 177.

²¹⁸ S. SCHWARTZ & J. LOCKHART, *op. cit.*, p. 53.

En tout cas, les auteurs mettent tous en exergue la fertilité de cette terre à la végétation luxuriante. Par conséquent, on retrouve dans leurs écrits des descriptions de fruits et de plantes tropicales jusqu'alors méconnues en Europe. Les chroniqueurs sont unanimes quant à l'alimentation des premiers brésiliens à base de racines : essentiellement le manioc et l'igname, cités dans les textes. Les indigènes sont friands de légumineuses et de tubercules, à la base de nombreuses recettes culinaires décrites par Staden, sans parler des fruits qui, eux, étaient probablement cueillis, et non plantés. Si l'on en croit Hans Staden, l'agriculture n'était réservée qu'à la culture de tubercules. D'après Métraux, elle servait aussi pour la culture de quelques légumes, mais cela dépendait de la période et de la localisation de chaque tribu. En outre, Antonio Pigafetta évoque, dans sa relation, ce curieux « fruit » qui conquerra l'Europe par la suite, la *batate*, au goût de châtaigne et de la forme d'un navet, dont les indigènes de Rio de Janeiro offraient des paniers pleins²¹⁹. Un autre curieux aliment a attiré l'attention de l'italien, fait à partir de troncs d'arbre :

« Les gens de là font du pain qui est de forme ronde et prennent la moelle de certains arbres qui sont là, entre l'écorce et l'arbre. Mais il n'est guère bon et ressemble à un fromage frais. »²²⁰

Il est vraisemblable que l'arbre en question soit le palmier, dont Alfred Métraux a assuré la consommation par les amérindiens. Et ce, d'autant que Vaz de Caminha certifie qu'ils mangèrent beaucoup de palmiers « dont les cœurs sont excellents »²²¹. Pêro Lopes de Sousa évoque le « pain » à plusieurs reprises lors de rencontres avec les indigènes qui en apportent des paniers pleins²²². Il affirme que ces derniers s'en nourrissaient exclusivement, en plus des produits de la chasse et de la pêche²²³. Les descriptions des aliments sont vagues et rarement unanimes lorsqu'il s'agit de décrire une nouveauté ; c'est pourquoi lorsque les auteurs parlent de « pain », ils peuvent désigner différentes réalités.

Outre les aliments, les boissons préparées à base de fruits et de tubercules sont aussi parfois exposées. Les Tupi-Guarani connaissaient la recette de fermentation des boissons pour atteindre l'ivresse. Elles étaient consommées lors de cérémonies sacrées comme le rituel anthropophagique, sans doute pour favoriser l'entrée en transe des individus. Vespucci relève ainsi la préparation d'un « vin » à base de fruits et de graines au goût

²¹⁹ ND, p. 90.

²²⁰ ND, p. 93.

²²¹ AC, p. 173.

²²² DN, p. 78, 79 et 80.

²²³ Voir annexe n°5, B : « nam comem outra cousa senam carne e pescada ».

savoureux²²⁴, ce qui induit une fermentation de la boisson. Sur ce point, Staden livre une recette de fermentation de boisson des Tupinamba à base de manioc : les racines de manioc sont bouillies, puis mâchées pendant un certain temps par les jeunes filles de la tribu, avant d'être recrachées dans la cuve et cuites à nouveau ; la salive accélère ainsi la fermentation de la boisson²²⁵. Il semblerait que plusieurs tribus employaient ce système de fermentation puisqu'Alfred Métraux a défendu cette pratique, que l'on retrouve dans d'autres récits d'exploration du Brésil au XVII^e siècle²²⁶.

D'autre part, si la chasse et la pêche sont attestées dans toutes les sources, rares sont les informations relatives aux techniques adoptées. Le récit d'Hans Staden livre les méthodes de pêche de Tupinamba de São Vicente : les indigènes tuaient les poissons avec leurs flèches (tout comme pour la chasse), pour ensuite les récupérer à la main, ou bien tendaient des filets pour les attraper²²⁷.

Les morceaux de viande et de poisson étaient ensuite généralement grillés sur le boucan, forme rudimentaire de grill des Tupi-Guarani, qui ressemble à une « plateforme quadrangulaire faite de branchage »²²⁸ selon la définition de Métraux. Il se pouvait également que la chair animale soit grillée ou cuisinée en ragoût, d'après certaines recettes rapportées par Staden ; elle était alors fumée selon un procédé décrit par ce dernier. La fumaison des aliments consistait à suspendre les morceaux de viande ou de poisson dans de petits paniers au-dessus du feu, à l'intérieur des cabanes. Les aliments, ainsi fumés en continu, se dessèchent pour être comestibles le plus longtemps possible. Pour une conservation de plus longue durée, la chair animale fumée était réduite en poudre dans un mortier puis mélangée à la farine de manioc. La réduction d'ingrédients en farine était le procédé de conservation de ces populations qui ne connaissaient pas le sel avant l'arrivée des explorateurs.

En outre, il semblerait, d'après le silence des sources à ce propos et conformément aux affirmations de Pêro Vaz de Caminha qui soutient que les indigènes de Porto Seguro « ne cultivent pas le sol et n'élèvent pas de bêtes »²²⁹, que les Tupi-Guarani n'aient jamais pratiqué l'élevage d'animaux. En revanche, Alfred Métraux a défendu la domestication de

²²⁴ Voir annexe n°3, A.

²²⁵ NF, p. 183.

²²⁶ A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...)*, op. cit., p. 112.

²²⁷ NF, p. 173-174.

²²⁸ A. METRAUX, *La Civilisation matérielle (...)*, op. cit., p. 106.

²²⁹ AC, p. 178.

certains animaux, tels que les perroquets chez certaines tribus Tupi-Guarani²³⁰. Il est vrai que la propriété des perroquets est sous entendue par Antonio Pigafetta au sujet d'une tribu qui possédait de nombreux papegaults : « il y a un nombre infini de papegaults, desquels ils donnent huit ou dix pour un miroir »²³¹. Ces allégations laissent supposer que l'élevage n'était pas pratiqué dans le but de consommer les animaux, mais seulement dans un but de domestication. Cette hypothèse légitimerait l'incompréhension de Vaz de Caminha à propos de l'élevage. On constate, en effet, que dans les descriptions de scènes de trocs entre Européens et indigènes, ces derniers offrent fréquemment des oiseaux aux explorateurs ; il est, en outre, plausible que ce soit en signe de richesse.

Si les auteurs n'ont pas relevé, voire totalement réfuté, l'agriculture et la domestication animalière chez les Tupi-Guarani, la mise en commun des propos sous-entend le contraire. Par conséquent, il paraît mal approprié de qualifier les tribus Tupi-Guarani du XVI^e siècle de peuples primitifs de chasseurs-cueilleurs.

Chapitre 7 – Facteurs contribuant à la cohésion sociale de la tribu

Durant des années, le monde occidental moderne a pensé les sauvages du Nouveau Monde comme des peuples « sans roi, sans foi, ni loi ». Selon Leyla Perrone-Moisés, les Français pensaient d'ailleurs que, pour cette raison, les indigènes ne parvenaient pas à prononcer les lettres *r*, *f* et *l*²³². L'Europe moderne considérait les autochtones brésiliens comme des peuplades anarchiques, dénuées d'organisation sociale ; vision qui correspond à la définition, bien qu'anachronique, des sauvages issue de *l'Encyclopédie* du XVIII^e siècle : « peuples barbares qui vivent sans loi, sans police, sans religion, & qui n'ont point d'habitation fixe »²³³. Or, certains indices, insérés dans les écrits d'exploration du Brésil, laissent entrevoir une structure des tribus Tupi-Guarani, ce qui va à l'encontre de ces préjugés. Les auteurs avaient, cependant, bien conscience que l'organisation sociale dénotée s'appuyait sur des valeurs différentes des leurs, observables à travers les mœurs et coutumes des Indiens. On constate ainsi que les valeurs morales constituent le socle de

²³⁰ Selon Alfred Métraux, les Tupinamba élevaient des perroquets pour leur apprendre à parler, fait observé par Gandavo, un chroniqueur de la seconde moitié du XVI^e siècle in A. METRAUX, *La Civilisation matérielle* (...), *op. cit.*, p. 94.

²³¹ ND, p. 92.

²³² L. PERRONE-MOISÉS, *op. cit.*, p. 62.

²³³ *L'Encyclopédie*, art. « Sauvages » in Isabelle COMBÈS, *La Tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 39.

l'organisation sociale Tupi-Guarani et que les divers facteurs structuraux participent à la cohésion sociale de la tribu.

A/ Organisation sociale de la tribu

Certains faits, relatés par les auteurs, nous renseignent sur l'organisation sociale des tribus. Par organisation sociale, entendons tout ce qui fonde le rapport entre les individus, à savoir : le rapport entre les membres de la tribu, les liens qu'ils entretiennent, la répartition des activités, le statut de chaque individu au sein de la tribu et la hiérarchie qui y est instaurée. La mise en parallèle de ces faits observables permet d'établir une vue d'ensemble de la vie collective des tribus Tupi-Guarani.

Tout d'abord, comme précédemment énoncé, rappelons qu'un village Tupi se compose, de façon générale, de plusieurs grandes cabanes, conformément aux descriptions des auteurs du corpus de sources. Dans chacune des cabanes vivent au moins une trentaine de personnes. Dès lors, on peut questionner la nature des liens entre les individus d'une même cabane, à savoir s'ils sont familiaux ou non. Pour cela, il nous faut avant tout définir ce que sont une « tribu » et un « clan » au sens anthropologique du terme et ce, afin d'élucider la question de la répartition de l'habitat dans les villages. Tel que le précise Robert H. Lowie, dans son manuel d'anthropologie culturelle, à propos des sociétés primitives, une tribu est généralement composée d'au moins deux clans. Un clan est un groupe qui a en commun un même ancêtre, mais l'ensemble clanique peut s'étendre à l'adoption, c'est-à-dire à de faux liens de parenté. À en juger par l'importante démographie des tribus Tupi-Guarani²³⁴, il est probable qu'une tribu soit composée de plusieurs clans, soit de groupes isolés qui ont chacun une parenté commune, car, comme le précise l'anthropologue :

« Dans la majorité des cas, le clan ne possède pas à lui seul une zone déterminée, celle-ci appartenant plutôt à la grande unité de la « tribu ». La tribu se divise en deux, trois ou une douzaine de clans qui exploitent en commun le territoire tribal. »²³⁵

Suivant ces définitions, il n'est pas exclu que la répartition en cabanes, dans les villages Tupi-Guarani, serve à isoler les différents clans d'une même tribu. Cette théorie justifierait le fait que la propriété individuelle n'a pas lieu d'être au sein d'une cabane -qui

²³⁴ Voir l'analyse de l'« habitat », chapitre 6, p. 68.

²³⁵ Robert H. LOWIE, *Manuel d'anthropologie culturelle*, trad. Fr. Alfred Métraux, Paris, Payot, 1936, p. 284-285.

n'a pas de cloison-, en ce sens que c'est un seul et même clan qui y habite, conformément aux définitions de Lowie²³⁶.

Concernant l'organisation de la vie sociale, des chroniqueurs, comme Antonio Pigafetta et Hans Staden, livrent quelques informations sur les rapports entretenus entre hommes et femmes au sein des tribus Tupi-Guarani, autrement dit, sur le statut du genre. Dans le récit d'Hans Staden, les femmes apparaissent, pour la première fois, lors de son arrivée au village Tupinamba, alors qu'elles travaillent dans les champs de racines²³⁷. Antonio Pigafetta présente également cette même répartition des tâches, au sens où la femme travaille à l'extérieur pour récolter les vivres, que ce soit pour la cueillette ou l'agriculture, et prépare les repas. Les hommes, eux, se chargent de rapporter la viande et le poisson. Pigafetta résume ainsi les relations entre hommes et femmes d'une tribu de Rio de Janeiro :

« Pour une cognée ou pour un couteau, ils nous baillaient une ou deux de leurs filles pour esclaves. Mais leurs femmes ils ne les bailleraient pour chose qui soit, et elles aussi ne feraient de tort à leurs maris pour rien du monde. Selon ce qu'on dit, les femmes de cedit lieu ne font jamais le devoir à leur mari de jour, mais de nuit seulement. Elles besognent dehors et portent tout ce qui leur fait métier à manger de leurs maris, dedans des petits paniers sur leur tête ou attachés à leur tête. Leurs maris vont avec elles et portent un arc de *verzin* ou de palme noire avec une poignée de flèches de canne, et font cela pource qu'ils sont fort jaloux de leurs femmes. »²³⁸

Cette présentation du rôle de la femme est proche des descriptions d'Hans Staden, dans la mesure où la femme détient la responsabilité du foyer. Par exemple, dans les deux cas, la femme est chargée de préparer le repas de son mari. Toutefois, le jugement émis par Pigafetta sur le rapport père-fille mérite probablement d'être nuancé. En effet, il faut rappeler que le langage fait obstacle dans ses rapports avec les Indiens. En revanche, ses propos quant au respect mutuel au sein du couple homme-femme sont similaires à ceux d'Hans Staden. Ce dernier évoque la polygamie des couples par le biais du partage des femmes et des filles entre les hommes d'une même tribu²³⁹. La jalousie des hommes Tupi-Guarani à l'égard de leurs femmes a aussi été relevée par Jean de Léry qui écrit que, chez les Tupinamba, si un homme peut avoir plusieurs femmes, l'adultère féminin est particulièrement mal vu et rudement sanctionné²⁴⁰. Cette affirmation permet de

²³⁶ *Id.*

²³⁷ *NF*, p. 87.

²³⁸ *ND*, p. 93.

²³⁹ Voir annexe, n°6, F.

²⁴⁰ Jean de LÉRY, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil autrement dite Amérique*, établissement du texte et glossaire de M. Contat, postface de J.-C. Wagnières, Lausanne, Bibliothèque romande, 1972, p. 208.

comprendre, en un sens, la jalousie des hommes vis-à-vis des femmes. Il faut aussi préciser que, même si la vision du couple et le schéma familial demeurent abstraits d'après les descriptions des auteurs, le couple homme-femme forme une main d'œuvre. Ils dépendent l'un de l'autre : chacun est responsable de certaines tâches pour l'approvisionnement familial. Dans cette circonstance, la polygamie peut être perçue comme une manière de favoriser le rendement familial.

Les autres récits ne sont pas aussi prolixes sur ces rapports. Pour autant, il est intéressant de noter que certains textes présentent les femmes en retrait dans le récit : elles n'interviennent que quelques jours après la première rencontre avec les indigènes. La datation minutieuse et journalière, relative au journal de bord, autorise à en déduire combien de temps mirent les femmes indigènes à se présenter aux Européens, après leur premier contact. Les premiers indigènes rencontrés ne sont, bien souvent, que des groupes d'hommes ; les auteurs comme Vespucci ou Vaz de Caminha mentionnent d'ailleurs explicitement l'intervention féminine dans leur récit. Ce point n'est pas relatif à chaque texte mais mérite d'être relevé ; par exemple, dans la *Lettera*, Américo Vespucci remarque que : « le septième jour nous allâmes à terre et nous trouvâmes que les indigènes avaient amené avec eux leurs femmes »²⁴¹. Ces interventions, tardives et soulignées, des femmes suscitent des interrogations : sont-elles absentes parce que les hommes guerriers sont les émissaires lorsque des étrangers approchent de leur terre ? Peut-on y voir une volonté de préservation de la gent féminine ? Ou bien, le fait qu'uniquement des hommes soient rencontrés de prime abord, est-il le fruit du hasard ? Suivant le propos des auteurs, les femmes cuisinent, besognent dans les champs de racines, filent le coton, mais ne participent pas à la guerre. Leurs activités sont présentées principalement autour du foyer, elles apparaissent comme responsables de la maisonnée. Leur rôle et leur statut, au sein de la tribu, permettraient ainsi d'expliquer leur absence lors des premiers contacts avec les Européens.

En outre, il semble apparaître que l'égalité des statuts sociaux, entre les membres de la tribu, ne soit pas propre aux sociétés Tupi-Guarani. Des distinctions de « statut social » apparaissent dans cette organisation, illustrée à travers le cas du prisonnier de guerre qui semble induire une forme d'esclavage. Manifestement, les récits d'explorateurs instaurent la confusion entre le statut du prisonnier de guerre et celui de l'esclave. Si, en

²⁴¹ LA, p. 376.

Occident, il s'agit de deux statuts bien distincts, cela ne semble pas être le cas au Brésil ; de ce fait, quand les auteurs citent l'« esclave » ou le « prisonnier », ils évoquent en réalité une même condition sociale. Cette idée survient à la lecture du récit d'Hans Staden : il est un prisonnier destiné au rituel anthropophagique et parle d'un esclave assigné à la même fin. De surcroît, ce dernier présente des modalités de vie similaires, voire identiques à celles du prisonnier : les hommes sont libres de se déplacer, d'avoir des rapports, voire des enfants avec les femmes²⁴². Ils restent cependant de statut inférieur aux autres membres et destinés à être mangés.

La mise en commun des renseignements des auteurs aboutit, ainsi, à l'esquisse de la structure sociale de ces tribus. Les historiens emploient aussi le terme de système « politique » pour référer au schéma collectif des tribus amérindiennes. Ce terme n'est pas anachronique dans la mesure où il est utilisé au sens qu'on lui attribue au XVI^e siècle, c'est-à-dire tout ce qui est relatif à la vie sociale et qui induit une forme de gouvernement²⁴³. Politique est ici utilisé pour qualifier les modalités de « vivre ensemble » d'un groupe, au sens de ce qui régit et participe à la vie collective de la tribu. En outre, la comparaison de la culture Tupi-Guarani avec la culture européenne est plus accentuée lorsqu'il s'agit de représenter le système « politique ». Si l'on suit à la lettre les écrits des explorateurs, on en déduit l'instauration d'une rigoureuse organisation sociale. Par conséquent, il devient légitime de s'interroger sur l'existence d'une hiérarchie qui régirait ladite organisation. Tel qu'il l'a déjà été relevé, de nombreux auteurs ont décrit ces peuples comme des sociétés anarchiques, or, certains récits informent de l'existence de « rois ». Savoir si les tribus Tupi-Guarani étaient organisées en gouvernement et dirigées par un chef est une vaste controverse de l'époque moderne, puisque bon nombre de discours s'opposent sur ce point, allant jusqu'à installer le doute à propos de cette idée.

D'ailleurs, la façon dont les Européens représentent l'organisation politique semble dépendre, en majeure partie, des rapports entretenus entre ces derniers et les indigènes lors de leur rencontre. En effet, l'opinion des Européens, sur ces peuples, oscille entre sauvages et innocents et influence, par là-même, leurs propos lorsqu'ils décrivent l'organisation des tribus. Comme cela a déjà été mis en évidence, les modalités de rencontre altèrent le jugement des Européens quant à la description des indigènes. L'ambiguïté de ce jugement

²⁴² Le rapport d'esclavage instauré entre guerriers et prisonniers est développé ultérieurement dans ce chapitre 7, p. 89-90.

²⁴³ art. « politic » et « politie » in Edmond HUGUET, *Dictionnaire de la langue Française du seizième siècle*, Paris, E. Champion, 1928, t. VI, p. 63.

se lit notamment par le biais des descriptions de l'organisation sociale des tribus Tupi-Guarani ; la structure « politique » constitue, pour les auteurs, un facteur d'évaluation de leur niveau de civilité. Par exemple, Gonneville présente, dans sa relation, la tribu Carijo et son « roi » *Arosca*, rencontrés près de Santa Catarina et avec qui les Français font très bonne entente. Lors de la seconde escale à Porto Seguro, la flotte fait mauvaise rencontre avec une tribu, nue et anthropophage. Ce peuple est alors décrit par Gonneville comme n'ayant « ne Roy ny maistres », tout du moins ils n'ont rien vu de tel²⁴⁴. En conséquence, si anthropophagie et nudité – c'est-à-dire des mœurs non-conformes au dogme chrétien – avec incivilité, pour les explorateurs du XVI^e siècle, on comprend mieux que l'organisation de ces peuples soit décrite comme anarchique. De plus, Gonneville calque le système d'organisation des Carijo de Santa Catarina sur le modèle Français de son époque, utilisant des termes référents aux gouvernements occidentaux tels que « vassaux », dans le but de désigner les indigènes proches du « roy » : « Lesdits Roys portent les plumasses de leur teste d'une seule couleur ; et volontiers leurs vassaux »²⁴⁵. Par ailleurs, la description des Carijo comme celle d'un peuple amérindien civilisé, à l'égal de l'Occident, s'inscrit dans un mouvement de l'Europe Moderne. En effet, les récits des explorateurs, qui succèdent au voyage de Gonneville, ont largement vanté les mœurs des Carijo, groupe Tupi-Guarani privilégié pour sa culture similaire à l'Occident. Ainsi, les Carijo ne se promènent pas nus mais portent des vêtements pour des raisons climatiques et paraissent ne pas pratiquer l'anthropophagie. Ce mode de vie séduit les hommes de l'époque moderne, notamment les missionnaires jésuites qui voient en eux un peuple particulièrement docile, opposé par ses mœurs aux autres tribus du Brésil, sauvages et anthropophages²⁴⁶. Les auteurs valorisent ainsi le connu, autrement dit les tribus dont la culture se rapproche de la leur, en ce sens qu'ils peuvent la comprendre et l'accepter.

Il s'ensuit que la présentation des différentes organisations sociales au sein des sources soulève des interrogations. Gonneville exagère-t-il sa description ? Ou bien y a-t-il une réelle distinction de structures sociales entre les tribus du Brésil ? Les propos des sources sont relativement similaires, en particulier quand il s'agit de relever la présence d'un chef de tribu dans une région. Dans la région de Rio de Janeiro, Antonio Pigafetta

²⁴⁴ RA, p. 40.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 36.

²⁴⁶ Pour plus d'information sur la vision européenne des Carijo, consulter l'ouvrage de L. PERRONE-MOISÉS, *op. cit.*, p. 58-59.

évoque brièvement le roi *Cacich*²⁴⁷. Pêro Lopes de Sousa parle également d'un « grand roi » dans cette même zone, « seigneur de toutes ces terres »²⁴⁸, qui offrit du cristal aux portugais en échange de quelques objets d'Europe. Hans Staden cite, à maintes reprises, le roi *Konyan-Bebe*, non pas chef du village Tupinamba où Staden est retenu prisonnier, mais souverain de toute la région du Sud du pays, près de São Vicente. Le roi en question ne vit pas dans le village de Staden mais donne des ordres aux membres de cette tribu ; tout du moins, ses conseils ne sont pas contestés. Gonneville présente, lui aussi, les rois des tribus du Sud, près de Santa Catarina, comme de puissants souverains que « nul si hardy ose refuser leur obéir, ayans iceux pouvoir de vie et mort sur leurs sujets »²⁴⁹. Pêro Vaz de Caminha, quant à lui, ne mentionne à aucun moment, dans sa longue lettre, l'existence d'un chef tribal à Porto Seguro, de même que Gonneville. Néanmoins, certains extraits du récit de Vaz de Caminha ont tendance à distinguer quelques personnages de par leur allure physique et leur prestance à Porto Seguro, comme s'ils avaient un quelconque impact sur les autres individus²⁵⁰.

Il est impossible d'avoir une idée concrète des pouvoirs des chefs. En revanche, si l'on considère ces allégations, il est intéressant de s'interroger sur le fonctionnement de ce système tribal : comment est désigné un chef de tribu ? Sur quels éléments se fonde son autorité ? Y a-t-il un rite d'institution, à l'égard de l'Occident ? Les renseignements de Staden, sur l'organisation des Tupinamba, laissent supposer l'idée de hiérarchie tribale chez les Tupi-Guarani :

« Ces Indiens n'ont pas, à proprement parler, de gouvernement ; mais chaque cabane obéit à un chef. Leurs chefs sont de la même race que les autres naturels, et n'ont point un pouvoir positif. Seulement ces sauvages obéissent mieux à ceux qui se sont distingués à la guerre, ce qui était le cas avec Konyan-Bebe, dont j'ai parlé dans ma relation. Ils n'ont aucune loi ; mais c'est la coutume chez eux que les jeunes obéissent aux vieux. [...]. Ils exécutent les ordres du chef de la cabane, mais de bonne volonté et sans qu'on puisse les y forcer. »²⁵¹

Le « roi » étend ainsi son pouvoir sur un territoire composé de plusieurs villages, ce qui confirme l'existence d'une hiérarchie sociale, dirigée par un chef qui régit un ensemble de tribus. Ceux que les auteurs désignent comme rois (et il paraît plus approprié dans ce cas

²⁴⁷ ND, p. 92 : « Le roi de ce lieu s'appelle Cacich ».

²⁴⁸ DN, p. 58 : « Um grande rei, senhor de todos aqueles campos ».

²⁴⁹ RA, p. 35.

²⁵⁰ AC, p. 171 : « Il y en avait un qui parlait d'abondance, recommandant aux autres de s'éloigner, mais pour ma part, il ne me sembla pas qu'il leur inspirât déférence ou crainte » ; p. 179 « L'un d'eux, un homme de cinquante à cinquante-cinq ans, demeura avec ces derniers. Cet homme, [...], rassembla ceux qui étaient là et il en appelait même d'autres. Passant au milieu d'eux en parlant, il désigna du doigt l'autel et puis leva le doigt vers le ciel comme s'il leur disait quelque chose d'édifiant ».

²⁵¹ NF, p. 181.

de parler de «chefs»²⁵²) sont des individus qui exercent une domination sur leurs concitoyens, due à la reconnaissance, par tous, de leur bravoure au combat. Ils suscitent le respect de par leur vaillance à la guerre. La hiérarchie apparaît donc fondée sur une valeur, la bravoure, que les tribus considèrent comme respectueuse. En conséquence de cela, le titre de chef - si tant est qu'il s'agisse d'un titre officiel chez ces tribus - se mérite par le courage et la vaillance à la guerre. L'homme de la tribu qui fait le plus de prisonniers au combat est respecté par son village, ce qui légitime d'office son autorité. Néanmoins, et conformément à ce qui ressort de la majorité des récits, les chefs ne bénéficient d'aucun privilège matériel ; ils dorment dans les cabanes collectives, mangent et s'habillent à la manière de leurs comparses comme l'explique Gonneville : « lesdits Roys ne soient guières mieux logéz et accoustréz que les autres »²⁵³. Seule la bravoure les distingue des autres. En ce sens, on peut penser que l'opinion collective est à l'origine de la désignation d'un chef et non l'inverse, à savoir : une autorité constituée qui impose son pouvoir. L'organisation, entre les membres de ces tribus, est gérée et respectée selon les principes et valeurs inhérentes à leur culture. Il est alors impossible d'affirmer que ce système tribal de hiérarchie ordonne chaque tribu, dans la mesure où les sources diffèrent, voire sont muettes, sur le sujet.

D'autre part, il faut nuancer « l'affirmation courante selon laquelle, chez les primitifs, le statut social passe avant l'individualité »²⁵⁴ tel que l'a souligné Robert H. Lowie. Cette affirmation, qui sous-entend l'importance de la communauté au détriment de l'individualité, semble induire la notion de partage et de biens collectifs. Or, aucun texte à notre portée ne nous renseigne sur la notion de partage, au sens où tous les biens appartiendraient à la collectivité. D'autant plus que le statut social implique la mise en évidence de l'individu dans la société. Pour cause, Staden affirme que celui qui possède le plus de plumes de perroquets, ainsi qu'une pierre verte en guise de labret, est perçu comme le plus riche de la tribu et que les récoltes sont la propriété de chaque ménage²⁵⁵. On constate là une forme de déséquilibre social dû aux considérations de l'opinion publique,

²⁵² Il semble plus approprié pour ce développement de parler de « chef » que de « roi » dans la mesure où le roi est une autorité représentative de l'Occident au XVI^e siècle qui détient son pouvoir de l'hérédité ou de l'élection. Cette définition ne convient pas aux tribus autochtones du Brésil.

²⁵³ RA, p. 35.

²⁵⁴ R. H. LOWIE, *op. cit.*, p. 304.

²⁵⁵ NF, p. 192 : « Ils ne se partagent pas la terre et ne connaissent pas l'argent : leurs trésors sont des plumes d'oiseaux. Celui qui en a beaucoup est riche ; et celui qui possède une belle pierre à mettre dans ses lèvres passe pour un des plus riches de la tribu. Chaque ménage possède aussi en propriété les racines qui lui servent de nourriture ».

inhérentes aux valeurs associées à la notion de propriété individuelle. Celles-ci vont à l'encontre des préjugés de partage et d'égalité que l'on attribue généralement aux sociétés primitives. Tout du moins, il semblerait que la notion de prestige social ne soit pas méconnue de ces sociétés, ce qui contredit l'idée qu'elles ne connaissent pas, ou négligent, l'individualité.

B/La guerre chez les Tupi-Guarani : syndrome de l'anthropophagie rituelle

L'image la plus représentée par les chroniqueurs est sans doute celle du guerrier Tupi-Guarani. Comme le prouve la lecture des récits de voyage, les explorateurs décrivent des peuples particulièrement belliqueux et constamment en guerre. Les récits illustrent l'intérêt des auteurs pour tout ce qui touche à la guerre chez les Tupi-Guarani. Le caractère conquérant des explorateurs a probablement favorisé, en un sens, leur l'intérêt pour ce sujet si particulier chez les tribus brésiliennes. Et ce, dans la mesure où leur pratique de la guerre se distingue totalement de la pratique européenne. Il faut cependant noter que les chroniqueurs Européens, qui décrivent les raisons et intérêts guerriers des indigènes, entretiennent généralement de bons rapports avec les populations en question. L'étude de leurs mœurs, après quelques temps d'adaptation, leur permet de résumer le conflit tribal entre Tupi-Guarani. Amérigo Vespucci apprend ainsi que d'autres peuples, localisés dans l'intérieur des terres, sont ennemis d'une tribu du Cap Saint Roque²⁵⁶. Ces affirmations se retrouvent dans plusieurs relations, notamment chez Hans Staden qui relate tout au long de son développement l'incessant conflit qui oppose les Tupinamba aux Tupiniquin²⁵⁷. Les Tupinamba étaient alors alliés des Français et les Tupiniquin, alliés des portugais. Ces luttes intertribales paraissent donc s'être exacerbées après la colonisation, à cause des alliances entre tribus et nations européennes.

La comparaison des renseignements, livrés par les auteurs à ce sujet, aboutit à une certitude : les Tupi-Guarani ont une conception de la guerre totalement différente des occidentaux de par sa pratique, ses causes et ses objectifs. Pour eux, la guerre est, certes, synonyme de haine mais les intérêts des conflits sont bien distincts des raisons occidentales. Contrairement aux habitants du Vieux Monde, les Tupi-Guarani ne font pas

²⁵⁶ LA, p. 367-368 : « De ces gens nous eûmes connaissance qu'il y avait plus à l'occident qu'eux, d'autres peuples qui étaient leurs ennemis et qui avaient une abondance infinie de perles et que celles qu'ils avaient eux-mêmes, ils les leur avaient enlevées dans leurs guerres ».

²⁵⁷ Voir illustration n°5.

la guerre dans l'idée d'étendre leur domination sur les autres peuples. Les guerriers ne vont pas au combat pour asseoir la souveraineté de leur chef en grignotant sur le territoire adverse ; en tout cas, il n'existe aucune trace de frontière dans l'Amérique latine du XVI^e siècle, ce qui évince cette raison²⁵⁸. Comme l'écrit Robert Lowie à propos de l'histoire de la civilisation occidentale, « Les peuples ont lutté pour des avantages économiques, pour leur prestige national, pour complaire au caprice d'un souverain »²⁵⁹. Il n'en est rien concernant les Tupi Guarani. En somme, on peut dire que la guerre n'a pas de vocation impérialiste pour les Tupi-Guarani, puisque l'objectif n'est pas d'asseoir l'autorité d'une tribu sur une autre. Les conflits sont constants, insérés dans un cercle perpétuel régi par la vengeance entre les tribus. La guerre apparaît en tant que facteur traditionnel d'après lequel l'inimitié entre tribus se transmet de génération en génération. C'est pourquoi, si, selon Lowie, la conscience « nationale »²⁶⁰ ne signifie rien chez les peuples primitifs, cette affirmation mérite d'être nuancée à propos des tribus du Brésil. En effet, leur conscience communautaire semble renforcée, notamment par le biais de la guerre qui fait partie intégrante du rythme de vie Tupi-Guarani, comme nous allons le constater à partir de l'ensemble de rites qui y est associé.

L'objectif, sur le champ de bataille, est de faire des prisonniers de la tribu ennemie afin de venger ses propres ancêtres qui ont été dévorés par la tribu adverse. L'image du guerrier Tupi est donc associée au rituel anthropophagique, du fait que les prisonniers sont destinés au festin anthropophage. Le guerrier qui fait un prisonnier de la tribu ennemie devient son maître. Les prisonniers sont, par la suite, ramenés au village où ils vivent un certain temps, jusqu'à leur sacrifice lors du rituel anthropophagique. Celui-ci est intrinsèque à la guerre, puisqu'il en constitue l'ultime finalité. Cette constante belliqueuse est ainsi basée sur la haine du camp adverse qui a mangé les membres de la tribu. En cela, l'unique explication donnée à cette pratique est la vengeance, héritée de la haine des ancêtres. Jean de Léry résume la conception guerrière des Tupi-Guarani en ces termes :

²⁵⁸ Il est possible que les Tupi-Guarani aient établi des limites territoriales, délimitant le territoire entre les tribus adverses. Cependant, les sources étant muettes à ce sujet, il est impossible de savoir s'ils avaient ou non la notion de frontières.

²⁵⁹ R. H. LOWIE, *op. cit.*, p. 242.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 243. Il serait cependant, contrairement à Lowie, plus approprié de parler de conscience « tribale », étant donné que le terme anachronique « national » ne convient pas à l'étude des tribus amérindiennes du XVI^e siècle.

« vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent »²⁶¹, la loi du Talion rythme la guerre entre ces indigènes.

La guerre est présentée comme un événement saisonnier : elle n'est, selon Gonneville, qu'une « excursion de peu de jours »²⁶². Les expéditions des Carijo, décrites par le Français, rassemblent plusieurs villages alliés qui constituent, au final, une armée « menant de cinq à six cents hommes »²⁶³. Les Tupinamba, dont parle Staden, sont rigoureusement organisés ; ils déterminent une période de départ selon la maturité de certains fruits, préparent leur armement, les canots et les provisions telles que la farine de manioc, favorisée pour sa longue conservation. Avant le départ, l'armée consulte le *pagé*, c'est-à-dire le chaman de la tribu, afin d'évaluer si les présages sont favorables à la victoire ou non. Hans Staden est le seul à mentionner des chamans ; ceux-ci sont absents des récits des autres explorateurs du corpus. Toutefois, de nombreux récits de la seconde moitié du XVI^e siècle attestent de l'importance des *pagés* dans le contexte de guerre car leurs interprétations des augures sont déterminantes pour le départ en guerre. Si les présages ne sont pas propices à la victoire, l'expédition est annulée²⁶⁴. Lors du combat, les armes favorisées par les guerriers sont l'arc et les flèches ainsi que la massue et le rotin. Pour parer aux attaques de l'ennemi, Staden évoque une technique de défense originale des Tupinamba : les Indiens allument un feu et y jettent une grande quantité de poivre afin de repousser l'ennemi²⁶⁵. Staden précise, en outre, l'importance de la gloire du guerrier au combat :

« La plus grande gloire chez ces Indiens est d'avoir pris et tué un ennemi ; et ils ont l'habitude de se donner autant de noms qu'ils en ont tué. Ceux qui en portent un grand nombre sont regardés comme les principaux de la nation. »²⁶⁶

Pour les Tupinamba, les moyens d'évaluer la vaillance du guerrier sont la nomination et la scarification que Staden mentionne lors de la description du rituel anthropophagique²⁶⁷. La nomination évalue le nombre d'ennemis tués et la scarification, le nombre de prisonniers que le guerrier, dans le cas présent le bourreau, a sacrifiés pour un

²⁶¹ J. de LÉRY, *op.cit.*, p. 214.

²⁶² RA, p. 36.

²⁶³ *Ibid.*, p. 35.

²⁶⁴ Voir annexe n°6, G.

²⁶⁵ NF, p. 203 : « quand ils veulent repousser l'ennemi de leurs villages, ils emploient le moyen que voici : ils allument un grand feu au vent de l'ennemi, et y jettent une forte quantité de poivre dont la fumée est si forte, qu'elle oblige de lâcher pied ».

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 193.

²⁶⁷ Voir extrait chapitre 5, p. 62.

festin anthropophage. L'identité de l'homme est ainsi marquée par sa bravoure : son physique et son appellation permettent de l'estimer. En ce sens, il est aisé de comprendre l'affectation des chefs de tribus d'après leur bravoure, puisque celle-ci est inscrite sur leur corps, à la vue de tous. La gloire, lisible dans l'identité corporelle du Tupinamba, suscite le respect des autres membres de la tribu ce qui lui octroie une certaine autorité. Dans cette optique, on peut envisager la guerre comme une épreuve d'accès au pouvoir. L'anthropologue Lowie écrit au sujet des tribus amérindiennes d'Amérique du Nord que « le motif qui poussait ces Indiens à faire la guerre était surtout la recherche de la gloire »²⁶⁸. Dans ce cas précis, cette affirmation s'applique également aux amérindiens du Brésil.

Les auteurs qui ont séjourné assez longtemps au sein des tribus, comme Hans Staden, eurent l'occasion de décrire le rite cannibale. Staden, à l'origine destiné à ce sacrifice, en fit une minutieuse description qui permet au lecteur d'en avoir une vue d'ensemble et ce afin de considérer et d'étudier le concept de guerre chez les Tupi-Guarani.

Au retour de l'expédition, les guerriers font des prisonniers qu'ils ramènent au village. La règle veut que, lors de la bataille, le guerrier qui attrape, le premier, un ennemi en fasse d'office son prisonnier. S'ensuit l'instauration d'un rapport maître-esclave; le prisonnier appartient alors à un des membres de la tribu qui décide de son sort jusqu'au jour du sacrifice. Cet état de captivité met en relief le fait que le statut d'esclave soit homologué à celui du prisonnier. Entre l'arrivée au village ennemi et le jour de l'exécution, la période est très variable selon les tribus et les situations. Certains captifs restent en vie quelques jours tandis que d'autres attendront des années avant d'être exécutés. Il faut néanmoins noter que le statut de prisonnier chez les indigènes brésiliens est profondément différent de celui de la définition occidentale²⁶⁹. Le prisonnier n'est pas enfermé, au contraire, il est libre de se déplacer où bon lui semble. Il participe parfois aux tâches du village, comme accompagner les hommes en expédition de chasse, et peut avoir des rapports sexuels avec les femmes non-mariées de la tribu; certaines tribus offrent parfois une femme au prisonnier. Ce dernier est rasé et paré des plus beaux ornements à son arrivée. En aucun cas le prisonnier Tupi-Guarani n'est assimilé à un paria. Il est respecté en tant que victime sacrifiée qui vit en semi-liberté dans l'attente de son échéance. Le

²⁶⁸ R. H. LOWIE, *op. cit.*, p. 244.

²⁶⁹ Le statut du prisonnier est développé tout au long de l'ouvrage de Hans Staden.

maître est responsable de son prisonnier : il doit satisfaire ses besoins primitifs pour le maintenir en bonne santé. Alfred Métraux va jusqu'à affirmer que le maître du prisonnier « se serait plutôt privé de nourriture que de le voir souffrir de faim »²⁷⁰. Certains textes utilisent d'ailleurs le terme « engraisser » pour parler de l'entretien des prisonniers. L'ensemble des récits attestent de l'importance du soin des captifs, dans la mesure où ceux-ci doivent être en bonne condition pour être mangés par leurs ennemis. Le prisonnier sacrifié symbolise la vengeance communautaire, ce qui engendre, en un sens, sa sacralisation par la tribu. En outre, la liberté qui lui est octroyée pourrait laisser dubitatif, du fait qu'elle lui permette de fuir. Or, comme il a été précisé précédemment, le courage est la valeur primordiale chez les Tupi-Guarani. Aussi, un prisonnier fuyant pour échapper à son exécution sera considéré comme lâche. La fuite est un acte de couardise sévèrement réprimé par les tribus, à tel point que le prisonnier serait répudié de sa tribu d'origine s'il tentait d'y retourner. L'acceptation de son propre sort détermine son courage. Paradoxalement, le prisonnier fait partie intégrante de la tribu car plusieurs rites contribuent à ladite intégration : l'épilation et l'ornement de parures le jour de son arrivée au village. Ses cheveux sont aussitôt tonsurés à la manière de la tribu dont il est captif. D'ailleurs, la fin de l'histoire d'Hans Staden laisse supposer qu'il entretenait de bons rapports avec son maître qui, selon lui, était triste de le voir partir. Les rapports avec les prisonniers sont donc très variables. Néanmoins, la semi-liberté accordée ne fait pas pour autant oublier le statut de captif. De nombreuses scènes d'humiliations publiques sont relatées par Staden.

Concernant le rite en lui-même, l'ensemble des sources atteste de la participation des villages voisins, c'est-à-dire alliés, le jour de l'exécution d'un prisonnier. La beuverie précédant l'exécution, appelée *Caouin*, est célébrée par tous les participants. La *caouin* est une boisson fermentée qui contribue à l'ivresse des participants. Chacun a un rôle déterminé lors du rituel qui, selon Métraux, s'étend sur plusieurs jours durant lesquels le prisonnier est le centre de l'attention²⁷¹. Durant la cérémonie, on danse autour de lui, on le pare des plus beaux ornements alors qu'il est attaché avec des cordes. Le bourreau, c'est-à-dire l'homme qui l'a fait prisonnier, l'assomme d'un coup de massue sur la nuque. Le corps est ensuite gratté, lavé puis dépecé²⁷² : les quatre membres sont retirés et rôtis sur le

²⁷⁰ A. METRAUX, *La Religion des Tupinamba (...)*, op. cit., p. 129.

²⁷¹ Cf. *Ibid.*, « l'Anthropophagie rituelle des Tupinamba », p. 124-169.

²⁷² Voir illustration n°6.

boucan²⁷³ pendant que certaines parties, comme les entrailles, sont préparées en bouillon. Les morceaux sont répartis spécifiquement selon les individus ; les femmes consomment les organes sexuels. Ce qui n'est pas consommé le jour même sera fumé dans les cabanes pour être conservé. Dans le cas où la victime a procréé avec des femmes de la tribu, l'enfant né sera tué puisqu'il contient du sang de l'ennemi. Après le sacrifice, le bourreau se livre également à un rituel spécifique. L'ajout de noms et d'incisions frottées au charbon, évoqués précédemment, en font partie²⁷⁴.

Bien que les étapes du rituel apparaissent relativement unanimes, d'après les recherches de Métraux, les singularités subsistent, malgré tout, dans les sources. Par exemple, Amérigo Vespucci rapporte que son équipage a trouvé des enfants châtrés destinés aux festins anthropophages :

« Dans la pirogue, il ne restait que 4 enfants, qui n'étaient pas de leur race et qu'ils amenaient captifs d'une autre terre. Ils les avaient châtrés, car tous étaient sans membre viril et la plaie était encore fraîche. [...] ; ils nous dirent par signes qu'on les avait châtrés pour les manger [...] »²⁷⁵

Or, ce témoignage est à nuancer, dans la mesure où il faut d'abord rappeler que la conversation a pu être mal interprétée puisque la langue fait obstacle ; d'autant que la castration d'enfants n'est relatée dans aucune autre source, ni même évoquée par Alfred Métraux. Ce genre d'anecdotes singulières questionne, par conséquent, sur l'unanimité des pratiques anthropophages au sein de l'ensemble Tupi-Guarani. Qui plus est, il est difficile d'assurer la présence de ce rite chez toutes les tribus, du Cap Saint Roque au Rio de la Plata. En effet, certains récits, notamment ceux des jésuites des XVI^e et XVII^e siècles, affirment que les Carijo n'étaient pas anthropophages²⁷⁶. Cependant, il est possible d'émettre des doutes quant aux affirmations des jésuites en ce sens que si Gonville ne relève pas d'anthropophagie chez les Carijo, il évoque leur pratique de la guerre : « eux guerroyant des peuples qui sont dans les terres »²⁷⁷. Compte-tenu des objectifs guerriers susmentionnés, autrement dit, à des fins anthropophages, on peut douter de ces affirmations dans le sens où aucune autre raison issue des sources ne permet d'expliquer la

²⁷³ Voir illustration n°7.

²⁷⁴ Cf. *NF*, chapitre 28, « Des cérémonies avec lesquelles les sauvages tuent et mangent leurs prisonniers », p. 204-213.

²⁷⁵ *LA*, p. 366. Suite de l'extrait p. 42.

²⁷⁶ Le jésuite Manuel de Nóbrega écrit en 1551 que les Carijo « ne mangent pas de chair humaine » in L. PERRONE-MOISÉS, *op. cit.*, p. 58-59.

²⁷⁷ *RA*, p. 35. Si l'on en croit les recherches, selon lesquelles Gonville aurait rencontré les Carijo (voir polémique p. 23-24), les propos postérieurs des jésuites sont à nuancer, du moins si la colonisation n'a pas eu un impact sur la coutume anthropophage.

guerre entre Tupi-Guarani. En outre, l'acculturation engendrée par la colonisation a pu mettre un terme à ce genre de coutumes indigènes. Ainsi, il est impossible d'affirmer quoi que ce soit quant à la pratique de l'anthropophagie dans la première moitié du XVI^e siècle sur le littoral brésilien.

Quoi qu'il en soit, l'ensemble des relations présente cet événement comme un facteur de cohésion sociale : les alliés se réunissent pour célébrer la vengeance d'une tribu ennemie au cours d'une fête minutieusement préparée. La loi du talion s'étend ainsi à toute la tribu, elle ne concerne pas uniquement les guerriers, puisque les femmes et les enfants participent aussi à la célébration, c'est-à-dire aux festins et aux danses. La communauté est rassemblée et organisée en tâches réparties pour l'occasion. En somme, le sacrifice renforcerait les liens entre les individus de la tribu.

Malgré cette esquisse du rite cannibale, il faut préciser que sa représentation par les auteurs dépend, en majeure partie, de leurs expériences face aux indigènes brésiliens. Les anecdotes relatent, à plusieurs moments, de mauvaises rencontres chez des sauvages qui attaquent aussitôt les nouveaux arrivants²⁷⁸. D'après les récits, toutes les tribus ne réagissent pas de la même manière lors de la rencontre avec les Européens : certains tentent une approche pacifiste alors que d'autres s'arment aussitôt à la vue d'inconnus²⁷⁹. Gonneville livre un parfait exemple de « malencontre » avec des Indiens lorsque son équipage accoste près de Porto Seguro :

« Et ayant bravement abordé terre, comme aucuns des compagnons puisoient de l'eaüe, et autres estoient en terre sans armes ne rien craignans, furent traitreusement assaillis par iceux meschans Indiens, qui tuèrent un page de la nauires nommé Henry Jesanne, prirent et emmenèrent dans les bois Jacques l'Homme dit La Fortune, soldat, et Colas Mancel, marinier, tous d'Honfleur ; et furent ces deux pauvres gens perdus. »²⁸⁰

Plusieurs anecdotes similaires, entre les récits, relatent les assauts des « méchants cannibales » qui tuèrent des membres de l'équipage et, parfois, en dévorèrent. Dans ces extraits, les indigènes sont non seulement décrits comme violents, mais aussi comme narquois : plusieurs scènes les décrivent narguant les Européens pendant qu'ils dévorent leurs compatriotes sous leurs yeux. Tel est le cas pour Amérigo Vespucci qui évoque un

²⁷⁸ Voir illustration n°8.

²⁷⁹ Néanmoins, rappelons ici que ces propos résultent uniquement des Européens. Par conséquent, il est possible que le récit en leur faveur masque certains faits : ces derniers ne se présentaient peut-être pas constamment de façon inoffensive à l'abordage des côtes.

²⁸⁰ RA, p. 41.

festin anthropophagique en pleine bataille²⁸¹. Pigafetta parle, lui, d'indigènes qui auraient mangé des hommes de l'équipage : « Ces grands hommes nommés *Canibali* mangèrent un capitaine espagnol nommé Juan de Solis et soixante hommes qui étaient allés pour découvrir terre »²⁸². La récurrence de ce genre d'épisodes, dans les récits, est probablement motivée par la création d'un discours d'aventures. C'est pourquoi, prétendre en distinguer la part du vrai et du faux serait une entreprise utopique, sachant que ces anecdotes sont souvent étoffées de merveilleux, comme il a été souligné dans notre première partie²⁸³. En effet, lorsque les explorateurs sont eux-mêmes victimes des affres des indigènes, ils ne peuvent saisir les nuances du jeu de guerre dans lequel intervient le rituel anthropophage. D'autre part, on constate que ces épisodes sont constamment associés au cannibalisme des indigènes comme le soulignent les extraits précédents. Pourtant, Gonville fait part d'une attaque des « cruels mangeurs d'hommes » mais ne raconte aucun événement se rapportant à de l'anthropophagie comme l'illustre l'extrait précédent. Ainsi, l'association des termes « attaque » et « cannibale » est une constante dans ces récits, même si aucun épisode ne se réfère à un acte anthropophage. La rédaction des scènes d'attaque de « sauvages mangeurs d'hommes » favorise ainsi le jugement pernicieux des Européens à l'égard des amérindiens qu'ils considèrent comme des sauvages.

En conséquence, la façon dont les auteurs présentent le rituel anthropophage caractérise la représentation forgée en Europe au sujet des populations d'Amérique Latine. Pendant la première moitié du XVI^e siècle, et parfois même plus tard, cette coutume, si opposée au dogme chrétien, a inmanquablement intrigué les explorateurs qui tentaient d'en expliquer les causes. À tel point que certains récits ont pourtant eu tendance à justifier l'anthropophagie en tant que coutume traditionnelle²⁸⁴, sans nécessairement l'appréhender comme un acte de pure barbarie. Ces auteurs, qui tentent de comprendre le rite cannibale, tels Staden, Pigafetta et Lopes de Sousa, le relativisent en le présentant comme un rituel sacré, inscrit dans la tradition indigène, et non comme un assassinat dégradant pour la victime. Contrairement aux croyances populaires de l'Europe moderne selon lesquelles les amérindiens étaient cannibales en raison d'une carence en chair animale, Staden écrit, dès 1557, que « ce n'est pas parce qu'ils manquent de vivres, mais par haine, qu'ils dévorent le

²⁸¹ Voir extrait, chapitre 8, p. 105.

²⁸² *ND*, p. 96.

²⁸³ Voir chapitre 2, p. 28.

²⁸⁴ Il faut cependant préciser que la justification anthropophagique n'intervient dans les récits que dans le cadre de bonne entente avec la tribu rencontrée. Ce n'est donc pas le cas de tous les auteurs.

corps de leurs ennemis »²⁸⁵. Pêro Lopes de Sousa, quant à lui, constate simplement que cette coutume est pratiquée sur les prisonniers blessés parce qu'ils se trouvent mal en point²⁸⁶. Ainsi, chacun à leur façon, ces auteurs tentent d'expliquer les causes de cet acte jugé, de prime abord, sauvage. Antonio Pigafetta est le seul à rapporter dans sa relation un mythe expliquant l'origine de la coutume anthropophage. Un des pilotes portugais lui aurait raconté qu'à l'origine :

« Une vieille de cedit lieu de Verzin²⁸⁷ avait un seul fils qui fut tué de ses ennemis. Aucuns jours après, les amis de cette femme prirent l'un desdits ennemis qui avait fait mourir son dit fils et l'apportèrent où elle était. Incontinent ladite vieille, voyant celui qui était pris et se recordant de la mort de son enfant, comme une chienne enragée lui courut dessus et le mordit à une épaule. Toutefois il trouva moyen d'échapper et de s'enfuir, et dit comment on l'avait voulu manger, en montrant la morsure que cette femme lui avait faite à l'épaule. Après cela, ceux qui étaient pris d'un côté ou de l'autre étaient mangés. Et par là vint cette coutume en cedit lieu de manger les ennemis l'un de l'autre. »²⁸⁸

De par ces tentatives d'explication, le chroniqueur nuance la sauvagerie des indigènes au profit de la compréhension de leurs valeurs morales, auxquelles se réfère la tradition. L'anthropophagie est ainsi envisagée au sens sacré du rituel, les auteurs tentent de cerner les causes de la logique de cette pratique. La férocité et le sadisme perçus par les Européens sont ainsi révisés. Les auteurs du XVI^e siècle semblaient avoir saisi ce que Claude Lévi-Strauss appelle l'« anthropophagie qu'on peut appeler positive »²⁸⁹ : un rituel sacré lié à la mystique, contrairement à un acte profane, autrement dit barbare. Les descriptions du rituel qui entourent l'acte cannibale en font, par définition, une démarche du domaine spirituel. Ce rite fait partie intégrante des valeurs propres aux Tupi-Guarani, respecté et pratiqué par tous les membres de la tribu. Certes, ces justifications ou, tout du moins, ces tentatives de compréhension, n'enlèvent rien à l'horreur du cannibalisme pour un chrétien de l'époque moderne. Toutefois, on constate ici que la légende noire du sauvage qui embrume l'image des peuples amérindiens durant cette période, n'a probablement pas saisi, ou a fait abstraction des nuances soulignées par les auteurs à propos de l'anthropophagie.

²⁸⁵ NF, p. 200.

²⁸⁶ DN, p. 48 : « Nom tem nenhum modo de física : como se acham mal, nom comem e poem-se ao fumo e assi pelo conseguinte os que sam feridos ».

²⁸⁷ Ancien nom donné au Brésil.

²⁸⁸ ND, p. 91-92.

²⁸⁹ Claude LEVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Paris, Ed. 10-18, 1966, p. 248 (1^{er} éd., Plon, 1955).

Chapitre 8 – Entre crainte et fascination réciproque

Si le physique - soit le facteur d'observation qui pose le premier jugement de l'autre - induit la crainte et la fascination, ce sont en réalité les mœurs et coutumes d'un peuple qui déterminent les facteurs d'appréciation d'une culture spécifique. La prise de conscience de la différence culturelle induit automatiquement des comportements ambivalents : tantôt l'autre est attrayant, tantôt repoussant. Michel Mollat le résume, d'ailleurs, concernant la découverte de ces peuples, jusqu'alors inconnus, du Nouveau Monde:

« Des Antilles à la « Terre Ferme », de la Patagonie au Saint-Laurent, la rencontre des explorateurs et des habitants des « Indes » semble caractérisée par une commue stupéfaction alliant, de part et d'autre, curiosité, réserve et crainte. »²⁹⁰

Mais qu'en est-il de ces « curiosité, réserve et crainte » entre Tupi-Guarani et Européens ? Quels éléments révèlent l'attrait ou la crainte pour l'autre dans ce cas précis ? Qu'est-ce qui fonde l'attraction et/ou la répulsion réciproque ? Dans quelles circonstances ? On se rend compte que l'ambivalence de ces comportements est issue du lien entre curiosité et appréhension. Les explorateurs se troublent face à la découverte de populations aux coutumes et traditions si différentes des leurs. L'exploration d'un univers inconnu participe, en ce sens, au merveilleux représenté dans les écrits de voyages, car la peur et la fascination vont de pair. Et si les comportements et les traditions de l'étranger échappent à la culture des Européens, qui ne peuvent en saisir les nuances, la civilisation devient alors incompréhensible. Une incompréhension qui peut amener les explorateurs à la considérer à la fois comme repoussante et effrayante, autrement dit propre aux sauvages. Pour les Européens, l'incompréhension s'assimile ainsi à la dénomination du « sauvage », de celui qui n'est pas civilisé, c'est-à-dire le barbare. De là tout le problème du rapport à l'autre, que l'on considère comme « barbare » parce qu'il est différent²⁹¹. Le barbare est donc associé au sauvage pour définir celui qui n'est pas « civilisé »²⁹².

La dénomination de « sauvage » sera rapidement condamnée par Montaigne à la fin du XVI^e siècle puisqu'elle ne reflète aucune réalité, dans la mesure où chacun peut être le

²⁹⁰ M. MOLLAT, *op. cit.*, p. 184.

²⁹¹ Au sens grec du terme, « barbare » qualifie « étranger », c'est-à-dire celui qui ne comprend et/ou ne parle pas la même langue.

²⁹² Cf. Tzvetan TODOROV, *La Peur des barbares : au-delà du choc des civilisations*, Paris, Librairie générale Française, 2009, p. 33.

barbare de l'autre. A l'égard des cannibales amérindiens, il observe que : « Il n'y a rien de sauvage et de barbare en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage »²⁹³. En conséquence, Européens et Tupi-Guarani sont barbares les uns pour les autres : la peur et la fascination suscitées par leur rencontre sont réciproques.

A/ Attirance : curiosité pour l'autre

Les récits des explorateurs de la première moitié du XVI^e siècle révèlent l'attirance, à savoir la curiosité, pour l'autre civilisation. Il est évident que cette attraction pour l'autre est engendrée par la différence culturelle, suscitée par la découverte d'une culture dont on ne soupçonnait pas l'existence. C'est là une source de merveilleux abondamment exploitée dans les récits d'exploration. L'attraction mutuelle suscite, en ce sens, une admiration qui se retrouve dans les anecdotes relatées. Les récits racontent comment les deux civilisations s'observent mutuellement, demeurent attentives ou béates face aux techniques de l'autre. Pourtant, la curiosité qui pourrait être envisagée comme un facteur positif d'approche ne l'a pas toujours été, attisant, de la sorte, les vices des premiers colons.

Comme l'a constaté Tzvetan Todorov, un des grands paradoxes de la période des « Grandes Découvertes » serait le fait que les explorateurs tentent de saisir la culture des indigènes afin de la comprendre, mais s'attachent cependant à les détruire, par le processus colonial. L'historien utilise ainsi l'expression « compréhension-qui-tue »²⁹⁴ pour symboliser le génocide colonial, en prenant pour exemple la destruction de l'empire Aztèque. L'histoire en est la preuve : la curiosité, qui précède la compréhension, n'induit pas nécessairement la préservation car on peut être fasciné par quelque chose, tout en préméditant sa destruction. Ainsi, la fascination réciproque, qui émane des textes, n'enlève rien à la volonté d'impérialisme colonial qui anime déjà les premiers explorateurs. Il ne faut, par conséquent, pas commettre l'erreur d'interpréter cet attrait comme un facteur qui induirait une volonté de préservation de ces populations; la curiosité pour les autres peuples se lit dans la majorité des récits de voyage de la période coloniale, malgré leur destruction, en parallèle, par les Européens.

²⁹³ MONTAIGNE, *Essais*, PUF, Quadrige, 1992, 3 vol., III, 9, p. 964 et I, 31, p. 203 in T. TODOROV, *La Peur des barbares (...)*, op. cit., p. 42.

²⁹⁴ T. TODOROV, *La Conquête de l'Amérique (...)*, op. cit., p. 163.

Hormis la destruction des peuples amérindiens, l'idée de les exploiter a saisi les explorateurs, occasionnée par la curiosité pour la culture singulière de ces peuples du Nouveau Monde : la capture d'indigènes. En effet, l'attrait, relatif à la différence culturelle, a enjoint les Européens à capturer des indigènes afin de les ramener en tant que curiosités en Europe lorsque ce n'était pas pour en faire des interprètes²⁹⁵. L'Europe de l'époque moderne était particulièrement friande de ce genre d'expositions naturalistes, ou ethnologiques, visant à collectionner des individus de part et d'autre du globe pour afficher publiquement leurs dissemblances. Cependant, les exemples de nos récits sont peu éloquentes étant donné qu'ils évoquent parfois la volonté de l'indien de partir à la découverte du Vieux Monde. C'est par exemple le cas d'Essoméricq, fils du roi de la tribu Carijo, que Gonneville a rencontré aux abords de Santa Catarina. Le jeune indien est emmené en Europe, selon l'accord, passé entre son père et le capitaine normand, d'une promesse de retour qui n'a, en réalité, jamais été tenue. Dans ce cas explicite, il n'est pas exclu que Gonneville masque ainsi, sous couvert d'un accord, la capture d'indigènes. Comme l'a confirmé Michel Mollat, ces captures sont parfois déguisées dans les récits : « Les récits présentent parfois l'embarquement de certains Indiens à destination de l'Europe comme le résultat d'un accord amiable pour une durée limitée, avec perspective de retour »²⁹⁶. Bien qu'il soit impossible de sonder les pensées de Gonneville, il est possible que ce dernier ait eu dans l'idée de faire d'Essoméricq une curiosité en Europe et ce même si son destin lui a finalement réservé un avenir opportun²⁹⁷. Quoi qu'il en soit, son départ est étrangement présenté comme un accord à l'amiable²⁹⁸.

Vespucci souligne d'une autre manière que trois hommes de Todolos Santos « s'offrirent de leur propre volonté pour venir au Portugal »²⁹⁹. On ne peut déterminer la véracité de ces propos, à savoir si ces indigènes se sont réellement portés volontaires ou s'ils ont été emmenés de force. Il est possible que les auteurs justifient leurs rapt par le mensonge. Il n'en demeure pas moins que, rapt ou non, cet intérêt, à ramener des Indiens sur le continent européen, témoigne de la curiosité du Vieux Monde à l'égard de ces personnes. Et ce, même s'il s'agit plus de l'intérêt pour une « chose » que pour un individu avec lequel on souhaite échanger sur sa culture, comme l'a bien observé l'historien

²⁹⁵ Voir chapitre 4, p. 39-40.

²⁹⁶ M. MOLLAT, *op. cit.*, p. 201.

²⁹⁷ Le destin d'Essoméricq en France est relaté in L. PERRONE-MOISÉS, *op. cit.*, chapitre III « La descendance d'Essoméricq », p. 81-107.

²⁹⁸ Voir annexe n°2, D..

²⁹⁹ LA, p. 377-378.

Tzvetan Todorov³⁰⁰. Néanmoins, rappelons ici que la curiosité des explorateurs à leur égard est avant tout occasionnée par leur recherche acharnée de richesses, notamment de l'or. La conviction selon laquelle les Indiens connaissaient l'emplacement de mines d'or, voire étaient en possession de richesses, était, entre autre, à l'origine de ce contact. Cette soif de métal doré était bien souvent le motif principal qui justifiait le fait d'accompagner les indigènes dans leurs villages. C'est-à-dire le prétexte pour se mêler à leur culture afin de découvrir les sources du précieux métal, qu'ils pensaient abondant en ces terres nouvellement découvertes. Amérigo Vespucci témoigne, dans une moindre mesure néanmoins, de ce dessein dans la *Lettera* :

« Deux de nos chrétiens furent portés à demander au capitaine de leur donner la permission ; parce qu'ils voulaient bien courir le risque [qu'il y avait] à vouloir aller avec eux dans l'intérieur, pour voir quelles gens c'était et s'ils avaient quelque riche produit ou en épice ou en droguerie. »³⁰¹

En outre, l'intérêt que l'on pourrait qualifier de plus « naïf », à savoir celui qui n'a pas vocation d'exploiter les Indiens, se rencontre tout de même dans les textes. Cette curiosité tient généralement de la surprise, de l'étonnement quant à des pratiques culturelles opposées. Bien entendu, ce genre de remarques n'existe que dans les récits retraçant une première expédition dans le Nouveau Monde pour le chroniqueur. Par exemple, Amérigo Vespucci raconte ses deuxième et troisième voyages en ces Nouvelles terres dans la *Lettera* sans faire aucun cas de la culture, si différente, des indigènes Tupi-Guarani qu'il considère à l'égal des autres amérindiens, puisqu'il les définit comme étant « de la même façon que les autres »³⁰². Alors que le récit d'Hans Staden retrace, à lui seul, l'ensemble des questions que les Européens pouvaient se poser à l'égard de ces tribus. Son analyse, quasiment ethnologique, entend répondre à bien des questions, comme l'indique le titre de ses chapitres de la deuxième partie tels que « de leur manière de faire du feu », « de leur manière de se coucher » etc. D'après lui, les Tupinamba n'ont pas l'outillage européen, notamment de par leur ignorance de la métallurgie. En ceci même, leur technique brute intrigue l'explorateur. En somme, toutes les descriptions physiques, matérielles voire sociales, rapportées par les auteurs et étudiées précédemment, participent à l'illustration de cet attrait pour l'autre. Si la curiosité des Européens est trop souvent noyée dans un dessein d'exploitation propre à l'image du conquérant, il reste que, à la

³⁰⁰ T. TODOROV, *La Conquête de l'Amérique (...), op. cit.*, p. 166-169.

³⁰¹ *LA*, p. 375.

³⁰² *Id.*

manière dont le prouve l'œuvre d'Hans Staden, certains explorateurs eurent la volonté de comprendre cette autre culture.

À première vue, il semble correct de parler de fascination réciproque sachant que les auteurs signalent, dans leurs récits, la curiosité des indigènes à leur égard. On constate du moins que les auteurs ne lésinent pas sur le genre de remarques insinuant leur sentiment de supériorité en raison de l'avancée de leur civilisation par rapport à celle des indigènes. Il est évident que les coutumes européennes ont intrigué les Tupi-Guarani, comme le signalent certains textes de façon unanime, notamment en ce qui concerne la religion chrétienne, la technique et l'outillage occidental. Mais le physique était également, comme nous l'avons étudié dans la deuxième partie, un élément de curiosité. Les Indiens, accoutumés à l'épilation, n'étaient pas non plus habitués à rencontrer des hommes barbus à la peau blanche. En cela, la curiosité et les interrogations qui en sont issues étaient indubitablement réciproques. Vespucci résume ainsi la surprise des Indiens du Cap Saint Roque à la vue de l'équipage :

« Tous les jours de nouvelles peuplades de l'intérieur de la contrée venaient nous voir et étaient émerveillées de nos physionomies, de notre blancheur, de nos vêtements et de nos armes, de la forme et de la grandeur de nos navires. »³⁰³

Les auteurs ont parfaitement conscience de la modernité de leur outillage et de leurs matériaux pour les Tupi-Guarani qui sont fréquemment représentés comme ébahis par l'artillerie occidentale. Les Indiens n'avaient, en effet, pas de connaissance, semble-t-il, de la métallurgie. Tel qu'il l'a été présenté précédemment, les armes des Tupi-Guarani étaient en bois. De ce fait, l'artillerie occidentale n'a pas pu laisser des peuples aussi belliqueux indifférents. Paulmier de Gonneville remarque que le roi Arosca de Santa Catarina, avec lequel il entretenait de très bons rapports, lui a demandé de l'accompagner guerroyer contre les autres tribus avec « bastons à feu et artillerie » afin d'assurer la victoire³⁰⁴. Toutefois, le Français fit preuve de bon sens en refusant de prendre part aux guerres entre indigènes, fait qui aurait pu envenimer considérablement son séjour au Brésil. Pêro Vaz de Caminha livre autrement un extrait manifestant de la curiosité des indigènes pour le travail des explorateurs :

« Et tandis que nous faisons du bois, deux charpentiers fabriquaient une grande croix avec un tronc qu'on avait coupé hier à cet effet. De nombreux indigènes s'approchaient et demeuraient auprès des charpentiers et à mon avis ce n'était pas tant pour voir la croix que les outils de fer qui

³⁰³ LA, p. 367.

³⁰⁴ RA, p. 36.

servaient à la fabriquer car ils ne possèdent aucun objet en fer et ils coupent leur bois et les troncs d'arbre avec des pierres taillées comme des coins. »³⁰⁵

Il paraît avéré que la colonisation leur ait permis de découvrir l'usage du métal, en particulier les outils en fer ; Hans Staden relate ce fait au sujet des ciseaux et des couteaux. Pour approcher les indigènes et attiser leur curiosité, les explorateurs déposaient au sol - généralement sur la plage - des objets comme des miroirs, des clochettes et autres babioles. Une fois partis, ils observaient les indigènes s'approcher pour examiner lesdits objets. Mais, hormis l'examen des matériaux utilisés, c'est surtout la technique de fabrication qui semble attiser la curiosité des Indiens. Si l'on en croit les récits, certaines constructions et procédés de fabrication occasionnent l'admiration, voire l'enchantement des indigènes. Pigafetta affirme, en ce sens, que les Indiens de Rio de Janeiro :

« pensaient que les petits bateaux des navires étaient les enfants des neufs, et que lesdites neufs les enfantaient quand on mettait lesdits bateaux dehors pour envoyer les gens çà et là et, quand ils étaient à l'orle d'un navire, ils pensaient que les neufs les allaitaient. »³⁰⁶

Pour les indigènes, les techniques des explorateurs résultent de quelque chose de magique, proche de l'enchantement. Outre l'attrait manifeste pour la technique, c'est surtout sur l'intérêt des Indiens vis-à-vis de la religion chrétienne que les auteurs livrent le plus de renseignements. Les auteurs prennent soin de souligner cet intérêt dans le but de soumettre, aux lecteurs Européens, l'idée de conversion des tribus au christianisme. Les auteurs considèrent la curiosité des indigènes brésiliens, lors de cérémonies religieuses, comme une volonté d'apprentissage ; ils insistent d'ailleurs sur leur imitation des gestes rituels, comme le baiser de la croix ou la prière. Lorsque l'équipage fait la messe, à terre, il est d'usage de fabriquer et de planter une croix chrétienne, en bois, à terre, symbole de prise de possession de ce territoire par des nations chrétiennes. Les anecdotes sur ces épisodes religieux insistent particulièrement sur le comportement des Indiens qui adoptent la posture adéquate pendant le cérémonial, reproduisant les gestes des Européens. Lors de descriptions des scènes d'érection de croix chrétienne, à l'occasion de la messe, les explorateurs enjoignent les Indiens à prier, voire embrasser ladite croix à leur façon. Vaz de Caminha indique que les explorateurs donnèrent l'exemple en embrassant la croix et que « tous allèrent aussitôt baiser la croix »³⁰⁷. Lors de la messe de Pâques 1504,

³⁰⁵ AC, p. 176.

³⁰⁶ ND, p. 94.

³⁰⁷ AC, p. 178.

l'équipage de Gonneville convia la tribu du roi Arosca à y participer. Si l'on en croit le normand, les Indiens demeurèrent « coys et moult ententifs au mistère »³⁰⁸, se faisant persuader par signes qu'ils devaient honorer la croix. Les premières dispositions missionnaires se lisent dans ces récits : l'imitation devient ainsi le premier facteur d'acculturation des amérindiens. La participation des Indiens au cérémonial religieux a amené les auteurs à les juger comme des païens crédules, autrement dit les candidats idéaux pour la conversion au christianisme. Leur intérêt, ou du moins leur curiosité pour ce genre de cérémonies religieuses, est assimilé à l'innocence, à la pureté de l'ignorant, idéalisé par les chrétiens et semblable à celle d'Adam et Eve.

On note ainsi que cette rencontre entre cultures distinctes développe bien des curiosités dans les deux camps. Et ce, même si les auteurs ont tendance à vanter la culture européenne, précisant l'attrait des indigènes pour celle-ci, à travers tout le processus d'imitation qui était probablement, il faut le rappeler, guidé.

B/ Crainte : l'autre, un être repoussant, effrayant

Dans cette rencontre entre explorateurs Européens et Tupi-Guarani, la culture de l'autre civilisation est certes envisagée comme attrayante car différente mais peut également provoquer en parallèle la crainte ou l'effroi. La peur est causée par ce qui se rapporte à l'étrange et à l'inconnu : paradoxalement à ce qui est différent. Par conséquent, tout ce qui stimule la curiosité est parallèlement une source de peur. Ce qui apparaît fascinant est, dans le cas précis, paradoxalement effrayant, sujet à l'effroi. Autrement dit, une civilisation différente, avec une culture propre, est propice à l'appréhension pour la simple raison qu'on ne la connaît pas et donc, qu'on ne la comprend pas. L'incompréhension justifie ainsi la crainte, c'est le propre du barbarisme : considérer l'autre comme étranger parce qu'on ne le comprend pas. Qui plus est, ce procédé est à double sens : que ce soit les Tupi-Guarani ou les Européens, ils apparaissent tels des barbares les uns pour les autres. En ceci qu'« aux yeux des barbares dont nous ignorons la langue, nous apparaissions comme des barbares »³⁰⁹, comme l'a écrit Tzvetan Todorov. Ici, ce qui fascine les deux civilisations est, de façon réciproque, également sujet à la peur.

Aussi, quand tout s'oppose entre deux cultures, certains éléments pouvant choquer sont naturellement plus soulignés que d'autre. Du point de vue des explorateurs, on

³⁰⁸ RA, p. 37.

³⁰⁹ T. TODOROV, *La Peur des barbares (...), op. cit.*, p. 38.

constate que les faits observables qui excitaient leur crainte ont été exacerbés ; participant, en ce sens à la création d'une légende noire qui s'est développée en Europe par la publication des récits d'exploration. L'anthropophagie rituelle fait partie des coutumes qui, si elles ont été justifiées en tant que tradition par certains auteurs, n'en restent pas moins un sujet d'effroi et de commentaires en Europe.

Toutefois, rappelons que le discours ne vient que des Européens. Nous ne pouvons pas déterminer ce qu'il en était de l'imaginaire indigène développé à l'encontre des Européens, même si les indications des explorateurs sur leurs comportements livrent quelques indices. Entre indifférence, cordialité et appréhension retranscrites par écrit, il est possible de déterminer ce qui cause la fuite ou la crainte chez eux. En revanche, il faut mettre en garde sur le point de vue donné à ce propos. Tel qu'il a été évoqué précédemment, les explorateurs se plaisent à affirmer leur supériorité, sous-estimant ces peuples en les désignant comme tribus primitives et sauvages. C'est pourquoi, à plusieurs reprises et dans plusieurs récits, les auteurs n'hésitent pas à écrire qu'ils avaient conscience d'être craints des indigènes, à la manière de Gonneville qui affirme que « les Chrestiens estoient par eux redoubté »³¹⁰. La crainte qu'ils imposent est sensée, selon eux, légitimer leur domination puisque, par la menace, ils peuvent les soumettre. Le degré de fiabilité de ces indications est indémontrable, on ne peut savoir ce que les Tupi-Guarani redoutaient réellement pendant ces rencontres.

Il est cependant avéré que, si l'outillage occidental aiguisait la curiosité des indigènes, l'artillerie était sûrement crainte. Les coups de feu tirés ne passaient pas inaperçus, ils étaient utilisés pour faire fuir les indigènes lors des assauts. Gonneville écrit que « surtout craignoient-ils l'artillerie et harquebuses »³¹¹. Au cours d'une attaque indigène, aux alentours du Cap Saint Roque, Vespucci explique comment ils y mirent fin grâce aux armes à feu : « nous leur tirâmes quatre coups de bombarde sans les atteindre mais en entendant les détonations tous s'enfuirent vers le haut du rivage »³¹².

Hormis les affres de l'artillerie, la religion pouvait également engendrer l'appréhension. Le fruit du hasard occasionna la crainte des Tupinamba à l'égard du Dieu vénéré par Hans Staden, ce qui contribua très probablement à lui sauver la vie. En effet, tout au long de son récit, Staden, qui prie pour son Salut, s'adresse aux indigènes par

³¹⁰ RA, p. 36.

³¹¹ Ibid., p. 41.

³¹² LA, p. 376.

l'intermédiaire de son Dieu. Si l'on en croit ses propos, les indigènes admettent l'existence d'un autre Dieu que le leur³¹³. Plusieurs fois, les Tupinamba demandent à obtenir l'aide du Dieu de Staden, que lui seul peut invoquer comme il l'écrit à travers diverses formules telles que « les sauvages vinrent alors me prier d'obtenir de mon Dieu [...] »³¹⁴. Pour sauver les yeux d'un des membres de la tribu, par exemple, Staden pria, et, fort heureusement pour lui, le malade fut guéri³¹⁵. L'efficacité du Dieu de Staden est désormais prouvée, il répond aux attentes de l'allemand. Ainsi, face aux provocations des Indiens, le prisonnier les menace systématiquement de la colère engendrée par son Dieu si le moindre mal lui est infligé, menace solide qui les contient. C'est là le seul moyen que semble avoir trouvé Staden pour se préserver.

Si l'on assimile crainte et méfiance, on peut, dans un même raisonnement, penser que la nourriture, proposée par les Européens, est envisagée avec suspicion par les Indiens, au moins de prime abord. Le récit de Vaz de Caminha insinue cette mise en garde du fait qu'à la première invitation sur le navire portugais, les indigènes goûtent les aliments puis les jettent ou les recrachent systématiquement, de même que l'eau avec laquelle « ils se rincèrent seulement la bouche et la recrachèrent »³¹⁶. S'il ne s'agit pas, ici, d'un souci de goût, on peut aisément penser que les deux Indiens ont des soupçons quant à la nourriture qui leur est offerte. D'autant plus qu'à la fin de leur séjour, après avoir établi une bonne entente, les Indiens acceptent de manger sans retenue ce qui leur est proposé³¹⁷.

Bien que nous n'ayons que le point de vue européen pour étudier les circonstances qui causent la peur, voire l'appréhension, des indigènes à leur égard, ces indications ne sont pas dénuées de sens pour autant. Et ce, dans la mesure où les Européens font figure d'étrangers : ils suscitent indubitablement la crainte et la méfiance. Malheureusement, à défaut de sources, nous ne pouvons explorer plus longuement ces données sans risque de faire une analyse tendancieuse et extrapolée.

Inversement, les sources relatives aux appréhensions des Européens à l'encontre des Tupi-Guarani abondent. En réalité, les craintes des explorateurs à leur égard se fondent

³¹³ Les Tupinamba et l'ensemble des tribus Tupi-Guarani avaient une religion centrée sur le chamanisme et vénéraient plusieurs divinités. Le sujet de leurs croyances n'est pas évoqué dans ce développement par souci d'attachement aux sources. Et ce, dans la mesure où les récits de la première moitié du XVI^e siècle n'en font absolument pas mention, excepté celui d'Hans Staden.

³¹⁴ *NF*, p. 147.

³¹⁵ *NF*, p. 122.

³¹⁶ Voir annexe n°1, A.

³¹⁷ *AC*, p. 177.

dans un décor mythologique. La crainte, comme la fascination, participent de la construction du merveilleux qui imprègne les récits de découverte depuis Colomb, tel que le dénote Stephen Greenblatt : « Les lecteurs de Colomb étaient prêts pour le monstrueux. Ce qu'ils ne s'attendaient peut-être pas à trouver, c'est le merveilleux dans la crainte humaine »³¹⁸. Nous l'avons vu dans la première partie, les explorateurs partent avec des jugements préétablis, la tête pleine de fictions et d'imaginaires fantastiques. La mythologie et les légendes, qui perdurent en Europe depuis l'Antiquité, refont surface au moment des grandes découvertes. Effectivement, la réviviscence de la mythologie est rarement aussi intense qu'au moment de la découverte d'un territoire jusqu'alors inconnu car tout est possible dans ce Nouveau Monde, les choses les plus extraordinaires peuvent y être incarnées. Les plus anciennes légendes refont surface : les monstres, les lieux mystiques et autres créatures fantastiques, qui y sont associées, sont recherchés dans le Nouveau Monde. Si l'idée que ces légendes puissent être réelles engendre la fascination des Européens et leur soif de curiosité pour ces terres, c'est une fois de plus, paradoxalement, une source d'effroi indubitable. Et ce qu'ils vont trouver au Brésil, au XVI^e siècle, correspond parfaitement à cet imaginaire : des hommes qui mangent d'autres hommes. L'anthropophagie, pêché suprême de la chrétienté, existe. Quoiqu'on ne puisse dire que les Européens n'aient pas conscience, ni même connaissance, de la pratique du cannibalisme depuis l'Antiquité, compte-tenu des atrocités qui ont eu lieu, par exemple, du temps des Croisades³¹⁹. Ceci n'empêche pas les Européens d'imaginer les anthropophages du Nouveau Monde comme des créatures monstrueuses. Le XVI^e siècle entend parler d'êtres cynocéphales³²⁰ ou encore de géants cannibales. Pendant les grandes découvertes, les récits d'exploration du Brésil, et des terres aux alentours, ne cessent de raviver la mythologie. Les noms des créatures, ainsi que leur description, varient : les cannibales sont appelés Caribes, Caraïbes, cyclopes, géants etc. Les auteurs stimulent la curiosité des lecteurs Européens en confirmant certaines légendes. L'exemple le plus célèbre est très probablement celui des géants Patagon, découverts pour la première fois par Magellan à son arrivée au sud du Rio de la Plata, en Patagonie actuelle. Pigafetta en décrit les

³¹⁸ S. GREENBLATT, *op. cit.*, p. 119.

³¹⁹ Certains épisodes historiques comme les croisades relatent des cas d'anthropophagie. Nous aurions pu choisir ici l'exemple de la critique du cannibalisme faite par Jean de Léry (*in* J. de LÉRY, *op. cit.*, p. 186-187) au sujet des cas de cannibalisme advenus pendant la Saint Barthélémy de 1572, en France. Cependant il aurait été anachronique de choisir cet exemple, bien que pertinent, sachant que le sujet s'attache aux auteurs de la première moitié du XVI^e siècle.

³²⁰ Dans la mythologie, le cynocéphale est une créature hybride composée d'un corps d'homme et d'une tête de chien.

cannibales comme faisant le double de la taille des membres de l'équipage. La relation du second voyage de Vespucci évoque aussi un séjour dans ce qu'il appelle « l'île des Géants »³²¹. Les histoires merveilleuses vont bon train, plusieurs explorateurs mentionnent, par exemple, la longévité des brésiliens ; à l'instar de Pigafetta qui affirme que les Indiens de Rio de Janeiro « vivent cent, six-vingts³²², ou sept-vingts ans ou plus »³²³.

Le merveilleux prend des proportions considérables dans les récits d'exploration : les faits relatés sont presque inévitablement maquillés de merveilleux. Le merveilleux, attaché à la mythologie occidentale, intervient dès que l'occasion s'en présente dans la description des Tupi Guarani. C'est ainsi, semble-t-il, que l'image de la femme brésilienne a été ternie par les auteurs du XVI^e siècle, la présentant comme un personnage insidieux. On constate que les récits mentionnant des femmes Tupi-Guarani les présentent très fréquemment aguicheuses, séductrices qui approchent les hommes Européens pour « trouver [leur] aventure »³²⁴ selon les termes d'Antonio Pigafetta. Leur beauté et leur charme, accentués à plusieurs reprises et loin de laisser les explorateurs indifférents, sont présentés comme un piège. Tel qu'il l'est démontré dans une première partie, le procédé littéraire, employé par les auteurs, les amène à se glisser dans la peau de héros de l'Antiquité. On remarque, en ce sens, que plusieurs récits, insistant sur le rôle de la femme, tendent à les présenter à l'égal des sirènes de l'*Odyssée* : attirantes mais néfastes. Cette vision sournoise de la femme Tupi-Guarani atteint son paroxysme à travers un extrait de Vespucci qui relate une attaque au Cap Saint Roque :

« Les hommes du pays envoyèrent beaucoup de leurs femmes parler avec nous ; et comme nous voyions qu'ils ne parvenaient pas à se rassurer, nous résolûmes de leur envoyer quelqu'un des nôtres et ce fut un jeune homme qui faisait beaucoup de tours de force ; et nous pour les rassurer nous nous retirâmes dans nos embarcations ; et lui il se dirigea vers les femmes. Dès qu'il fut arrivé près d'elles, elles firent un grand cercle autour de lui, le touchant, le regardant avec étonnement. Et pendant qu'elles en étaient là nous vîmes arriver du haut du rivage une femme tenant un gros rotin à la main, et dès qu'elle fut arrivée où se trouvait notre chrétien, elle lui vint par derrière et, levant le bâton, elle lui en donna un grand coup qui l'étendit mort par terre ; et soudain les autres femmes le prirent par les pieds et le traînèrent par les pieds vers le haut du rivage et les hommes s'élancèrent vers la plage avec leurs arcs et leurs flèches ils nous accablèrent de traits . [...] cependant nous leur tirâmes quatre coups de bombarde sans les atteindre mais en entendant les détonations tous s'enfuirent vers le haut du rivage où se trouvaient les femmes occupées à dépecer le chrétien, et autour d'un grand feu qu'elles avaient fait, elles étaient en train de le rôtir sous nos yeux, nous montrant beaucoup de morceaux et les mangeant. »³²⁵

³²¹ LA, p. 370-371.

³²² « Six-vingts » est une autre dénomination de cent-vingt.

³²³ ND, p. 90-91.

³²⁴ Voir annexe n°4, A.

³²⁵ LA, p. 376.

Si le réalisme de cette anecdote laisse à désirer, dans la mesure où la fiction semble avoir pris le pas sur la réalité, l'image rapportée par Vespucci des femmes Tupi-Guarani ne fait aucun doute : elles incarnent le rôle principal d'un épisode sanglant. Symbole de la cruauté, en tant que tentatrices, elles attirent la victime dans un piège en faisant diversion tandis qu'une autre assène, pendant ce temps, le coup mortel. Vespucci insiste particulièrement sur la provocation : elles défient l'équipage en se délectant, sous ses yeux, du corps d'un de ses membres, excitant, par là-même, leur haine.

Dans l'œuvre d'Hans Staden, les femmes sont singulièrement méchantes, voire plus agressives que les hommes. Présentées comme ses tortionnaires Tupinamba, Staden écrit de manière récurrente : « les femmes recommencèrent à me battre et à me maltraiter, disant qu'elles me mangeraient bientôt »³²⁶. De plus, et de façon générale, la cruauté et la sauvagerie des femmes âgées sont particulièrement mises en évidence dans les anecdotes anthropophages. Isabelle Combès confirme, à ce propos, que « le rôle joué par les femmes cannibales, et particulièrement les vieilles, sera sans doute l'élément qui marquera le plus profondément les consciences européennes »³²⁷. Les « vieilles » indigènes sont fréquemment associées au cannibalisme ; ces cruelles femmes âgées sont présentées comme des sorcières. Tel qu'il l'est évoqué précédemment, Antonio Pigafetta attribue les origines du rite cannibale à une vieille femme acharnée, anéantie par le meurtre de son fils³²⁸. Il serait intéressant de déterminer si ces allégations reflètent un semblant de réalité ou s'il ne s'agit là que d'un procédé descriptif visant à confirmer le mythe des brésiliens sauvages. À savoir, un procédé d'assimilation des personnalités féminines aux héroïnes légendaires les plus démoniaques. Finalement, ce qui repousse les Européens chez les tribus Tupi-Guarani est source de merveilleux pour les récits d'exploration.

La mythologie développée en Europe au sujet des populations qui peuplent le Brésil, généralement accréditée par les explorateurs, pour le loisir des lecteurs dans le fait d'y trouver du merveilleux, est principalement fondée sur tout le rapport entre fascination et répulsion. La curiosité et la crainte pour l'autre civilisation sont ainsi érigées en une mythologie de découverte de l'inconnu dans les récits qui bercent l'Europe moderne de fables sur cette nouvelle terre. En somme, tout ce qui constitue la civilisation de l'autre, jusqu'alors inconnue, excite indubitablement la curiosité, qui fait osciller les sentiments

³²⁶ *NF*, p. 88.

³²⁷ I. COMBÈS, *op. cit.*, p. 37.

³²⁸ Voir extrait p. 94.

entre fascination et crainte. Seulement, et comme l'a observé Paulo Carile³²⁹, le point de vue européen a enfermé ces populations dans un imaginaire préjudiciable en ceci qu'il a empêché l'Europe et les explorateurs de la seconde moitié du XVI^e siècle de concevoir la diversité des Tupi-Guarani.

³²⁹ Paulo CARILE, *Lo sguardo impedito : studi sulle relazioni di viaggio in « Nouvelle-France » e sulla letteratura popolare*, Fasano, Schena editore, 1987, p. 27.

Conclusion

La représentation des Tupi-Guarani, issue des récits d'exploration, ainsi que les circonstances de leurs rencontres avec les Européens, au cours de la première moitié du XVI^e siècle, témoignent de la manière d'appréhender l'autre dans l'Europe du XVI^e siècle. Ces récits, qui n'ont pas vocation à décrire les habitants de ce territoire nouveau, attestent bien de l'intérêt porté à l'autre, quelles qu'en soient les raisons. Les brèves descriptions constituent les prémices des œuvres, bien plus développées, de missionnaires tels que Jean de Léry ou André Thevet, considérés aujourd'hui comme documents ethnologiques concernant les premières peuplades du Brésil. La confrontation des données de ces sources, en parallèle de l'œuvre détaillée de Staden, expose un panorama des Tupi-Guarani relativement précis, du moins en ce qui concerne les sujets traités par les auteurs. En revanche, les sources à notre portée n'indiquant que le point de vue européen, on ne peut prétendre étudier objectivement le rapport d'altérité entre Tupi-Guarani et voyageurs Européens puisque l'opinion des Tupi demeurera à jamais, semble-t-il, inconnue. Néanmoins, lors des premiers face à face, leurs comportements, notés par les auteurs Européens, permettent d'admettre une réciprocité quant aux premières impressions : crainte, fascination ou indifférence.

Le regard des explorateurs porté sur les indigènes du Brésil présente une ambivalence dans les discours. Nous l'avons constaté, il est possible de lire, au sein d'un même récit, des avis divergents sur les indigènes rencontrés et même parfois des avis divergents pour évoquer une même tribu. Mais ces opinions ne servent qu'à les qualifier positivement ou négativement. Ceci reflète l'idée que le point de vue des Européens n'est pas, comme tout point de vue, objectif mais dépend purement et simplement des rapports qu'ils entretiennent avec lesdites populations. On remarque, dès lors, que l'ambivalence du jugement des auteurs semble constituer les fondements de l'oscillation du mythe entre le « bon » et le « mauvais sauvage », conformément aux observations de Nathalie Luche qui soutient que « les récits de voyages aux Amériques des XVI^e et XVII^e siècles annoncent déjà le mythe du "bon sauvage", si présent au XVIII^e siècle »³³⁰. Les descriptions des indigènes ne sont jamais neutres ou indifférentes, du moins en ce qui concerne les explorateurs qui rencontrent des indigènes pour la première fois, ce qui n'est pas le cas

³³⁰ Nathalie LUCHE « Les arts de voyager aux XVI^e et XVII^e siècles : pratique et éthique du voyage dans les milieux lettrés » in Gilles BERTRAND, (dir.), *Voyage et représentations réciproques (XVI-XIX^e siècle) : Méthode, bilans et perspectives*, Grenoble, Les Cahiers du CRHIPA-n°15, 2009, p. 261-262.

d'Amérigo Vespucci. En outre, le point frappant, et commun à l'ensemble des récits du corpus, est que les descriptions des auteurs s'ensuivent généralement d'un avis dualiste. Les descriptions sont manichéennes, reflétant la dualité symbolique du dogme chrétien qui ne conçoit que le bien ou le mal, sans nuance aucune. Le bon sauvage est prévenant, agréable, innocent, inoffensif, enclin à l'imitation, tandis que le mauvais sauvage est sournois, belliqueux, cannibale et féroce. L'oscillation entre les deux caractéristiques « bon » ou « mauvais » nourrit, entre autre, le débat de l'époque moderne visant à déterminer si ces Indiens sont policés ou sauvages.

Ces discours préliminaires sur les Tupi-Guarani, découverts inopinément par les explorateurs de la première moitié du XVI^e siècle, sont à l'origine d'œuvres plus descriptives publiées ultérieurement par les missionnaires jésuites pour présenter les Indiens à convertir. Les récits d'explorateurs du XVI^e siècle – et ce n'est pas seulement le cas du Brésil mais de toute l'Amérique – sont similaires. Les auteurs marchent dans les pas de Christophe Colomb jusque dans la rédaction du récit de voyage. La nudité, l'innocence et le cannibalisme sont devenus les refrains caractéristiques à l'égard des hommes du Nouveau Monde. Le mythe du bon sauvage est fondé, d'après les récits, sur l'innocence et l'ignorance : deux termes récurrents pour qualifier positivement les Indiens. Ces vertus, associées à la naïveté et à la pureté originelle, sont propices à la conversion de ces hommes : ignorance et naïveté justifient leur capacité à acquérir la culture chrétienne. Parallèlement, l'anthropophagie, attestée chez de nombreuses tribus, sur l'ensemble du territoire américain, est considérée comme le mal absolu dans la spiritualité chrétienne ; ce qui justifie, par là-même, la mise en esclavage des Indiens pour le salut de leur âme. Ainsi, bons ou mauvais, les peuples amérindiens doivent à tout prix trouver leur place dans la culture occidentale.

Il faut, par conséquent, insérer les indigènes dans l'arbre généalogique de l'Occident chrétien et, dès lors, déterminer leur rôle dans ce monde. En effet, malgré leurs différences, leur place dans le schéma de la création est légitime : innocents crédules, séparés de l'Occident par Dieu pour être convertis, ou race maudite, condamnée à l'esclavage au service des dévots, eux-mêmes serviteurs de Dieu. De ce fait, les hypothèses bibliques expliquant leur isolement géographique se multiplient : peuple issu du frère ou des fils de Noé, voire descendant d'une des dix tribus exilées du royaume d'Israël. Ainsi, on constate que les chrétiens du XVI^e siècle n'admettent pas l'arrivée des Indiens sur terre comme le fruit du hasard ou de l'inconnu, bien que les géographes de la fin du siècle

commencent à émettre l'hypothèse des migrations des hommes de la Chine Septentrionale par le détroit de Béring. La question même de leur origine dépend donc de l'interprétation de ces récits de voyages et des discordances européennes à ce propos.

En conséquence, ces récits informent bien plus sur l'observateur, et non, comme c'est censé être le cas, sur l'observé, comme l'a remarqué Stefen Greenblatt :

« Nous ne pouvons être sûrs que d'une chose : les représentations européennes du Nouveau monde nous renseignent sur la pratique européenne de la représentation. »³³¹

Les premiers récits, représentant l'altérité au XVI^e siècle, reflètent en réalité la mentalité des Européens de ladite période. Si le prisme de la représentation des auteurs ne permet pas d'étudier objectivement la culture des Tupi-Guarani, ces récits ont tout de même le mérite de livrer d'abondantes informations sur la façon dont les Européens se représentaient ce peuple, donc sur leur manière d'appréhender l'étranger au XVI^e siècle. On pourrait reprocher à la présente étude le choix de récits dont l'authenticité est discutée par les historiens. Cependant, si ces récits ne sont que copie ou œuvre inspirée de récits de voyages, ils se font l'écho de l'imaginaire collectif relatif à un lieu et à une population donnée. Ainsi, si l'on considère le récit de Gonville comme une pure création d'un de ses ancêtres, simplement inspirée d'autres récits de voyages, pour être exonéré d'impôts ; on peut néanmoins affirmer que cette relation est représentative de la conception européenne des peuples du Brésil à l'époque moderne³³². En admettant que la recherche de sincérité quant aux explorations du Brésil, par le biais de ces écrits, soit vaine, la représentation européenne de ce territoire, elle, est authentique. Le poids considérable de l'imaginaire, dans ces récits, atteste des fantasmes Européens dans leurs rapports à l'inconnu. Ainsi, l'imaginaire collectif confondu à la vision manichéenne est à l'origine du fondement du mythe du « bon » et du « mauvais » sauvage. L'interprétation européenne des récits va développer le mythe. Même si les poètes et penseurs ne se sont jamais rendus en Amérique, ils louent ou affabulent le sauvage, d'après les représentations issues des récits de voyages. Les œuvres de la fin du XVI^e siècle et du début du XVII^e siècle en sont de parfaits exemples, tout comme le montrent les gravures du célèbre Théodore de Bry. Le liègeois représente les tribus Tupi-Guarani dans sa collection des *Grands Voyages* ; pour

³³¹ S. GREENBLATT, *op. cit.*, p. 24.

³³² Cf. L. PERRONE-MOISÉS, « Le Voyage de Gonville a-t-il vraiment eu lieu ? », Colloque international « voyageurs et images du Brésil », MSH-Paris, 10 Décembre 2003, URL : <http://editions-villegagnons.com/GONNEVILLE.pdf> (page consultée le 03/02/2014).

cela, il s'est longuement inspiré du récit d'Hans Staden, puisqu'il n'a jamais été dans le Nouveau Monde. On perçoit ainsi la représentation européenne de ces tribus issue de l'œuvre de Staden : l'artiste se focalise uniquement sur la nudité et l'anthropophagie, comme le prouvent ses gravures³³³. De Bry ne s'attarde qu'à graver les épisodes de guerre entre Indiens ou d'anthropophagie relatés par l'allemand. En somme, chacun s'approprie à sa guise ces récits pour fonder son propre avis sur ces populations récemment découvertes, tout comme le feront les érudits du XVIII^e siècle en développant le mythe du « bon sauvage » que Paulo Carile résume ainsi :

« Poeti e pensatori (più che non esploratori e missionari) cioè coloro che non avevano visto sul campo ma solo sentito dire, favoleggiarono, con un capovolgimento di prospettive, di un'umanità primigenia, naïve, rimasta vicina alla Natura e immaginata come un archetipo d'uomo e di società esemplari. »³³⁴

L'impact des récits sur l'imaginaire collectif en Europe a été considérable. Cependant, les récits du corpus publiés en Europe pendant la première moitié du XVI^e siècle ont connu un moindre succès, noyés dans la multitude de récits de voyages sur la découverte de l'Amérique. Ils ont, certes, posé les bases d'un mythe brésilien, mais l'Europe les a réceptionnés bien plus tard. Ce sont les érudits, gens de lettres ou artistes de la fin du XVI^e siècle, qui vont réceptionner ces récits afin de développer un mythe sur les peuples du Nouveau Monde. En somme, exception faite des géographes et hommes de pouvoirs, intéressés par les retombées économiques de l'exploration de ces terres, peu de gens s'intéressent aux voyages transatlantiques au moment de leur publication. Ceci s'explique par le fait que l'information de la découverte de ces terres a quelque temps de retard en Europe. Ainsi, en France, on ne parle quasiment pas du Brésil avant 1555, date de la fondation de la colonie « France antarctique » par Nicolas Durand de Villegagnon, dans la baie de Guanabara, à Rio de Janeiro. Seul l'ouvrage de Jean de Léry peut être considéré comme un célèbre récit au XVI^e siècle et ce, bien-entendu, dans le milieu des lettrés. La réception européenne des récits est, de fait, quelque peu anachronique puisque la colonisation du Brésil évolue très rapidement, tandis que les Européens devinent, à travers les récits, des Indiens *authentiques*, autrement dit des Indiens non-affectés par les colons.

³³³ Voir frontispice en page de garde de Théodore de Bry in Marc BOUYER & Jean-Paul DUVIOLS, *Le théâtre du nouveau Monde : les Grands voyages de Théodore de Bry*, Gallimard, Paris, 1992, p. 94.

³³⁴ Paulo CARILE, *Lo Sguardo impedito : studi sulle relazioni di viaggio in « Nouvelle-France » e sulla letteratura popolare*, Fasano, Schena editore, 1987, p. 25.

Au demeurant, ces premiers textes, généralement destinés à la connaissance d'érudits et autres gens de pouvoir, ont accru, si ce n'est la colonisation, la perspective d'acculturation de ces peuples. Le XVI^e siècle met au grand jour les peuples autochtones du Nouveau Monde, jusqu'alors isolés. Si la soif économique d'origine a fait du Brésil une terre attractive, c'est le sort des Indiens qui est en jeu. À partir des premières explorations se fonde le Brésil : entre extinction des indigènes et métissage avec les Européens. Le métissage entre femmes Tupi-Guarani et Européens est attesté dès l'arrivée des premiers colons. Parallèlement, le XVI^e siècle a développé l'esclavage et mis en marche une machine d'acculturation entraînant la décimation des Tupi-Guarani : ceux du littoral, sur lesquels écrivent les explorateurs de la première moitié du XVI^e siècle, sont les premières victimes du génocide. Entre épidémie de variole et autres maladies infectieuses venues de l'Occident, asservissement et acculturation, leur extinction est brutale. À l'aube du XVII^e siècle, les Tupi-Guarani ne sont plus que 30 000 environ au Brésil, sans compter les tribus isolées et peu connues du *sertão*³³⁵.

Force est de constater le décalage considérable entre la rédaction et la réception des récits de ces auteurs : lorsque l'Europe en prend conscience et commence à débattre sur le statut des Indiens du Brésil et à lentement s'intéresser à eux, les Tupi-Guarani du littoral, sont, sinon totalement éteints, bientôt tous disparus.

La culture Tupi-Guarani connue d'après les représentations du XVI^e est issue des influences avec les autres peuples d'Amérique latine, depuis la période précolombienne. Un intéressant travail à plus grande échelle pourrait alors consister en l'étude des influences mutuelles des tribus d'Amérique latine, favorisées par les migrations sur le territoire, afin de déterminer s'il s'agit d'un ensemble culturel à plus vaste échelle pour appréhender, à terme, les limites géographiques des tribus dites « primitives » sur le territoire d'Amérique latine, au regard de civilisation sédentaires plus évoluées, vivant sur le même continent.

³³⁵ Cf. Frédéric MAURO, *Le Brésil du XVe à la fin du XVIIIe siècle*, Paris, Société d'édition supérieure, 1977, p. 77.

Sources

Le corpus de source est répertorié par ordre chronologique de première publication. Pour certaines sources, le manuscrit original a été perdu, on ne connaît alors que les copies certifiées conformes et/ou la première publication. De plus, chaque source a connu plusieurs publications. Par conséquent, nous indiquons la source originale séparément (lorsque celle-ci n'est pas une publication), les références de la première publication, les ouvrages référant aux diverses publications et informations concernant la source ainsi que les références des ouvrages utilisés contenant les traductions ou copies intégrales des sources.

– Source originale et première publication :

VESPUCCI Amérigo, *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi*, in-4°, 16 feuillets de 40 lignes, S. l. d. n. [Florence, 1505-1506].

Indication bibliographique sur les origines et informations de la source :

VIGNAUD Henry, *Americ Vespuce, 1451-1512 : sa biographie, sa vie, ses voyages, ses découvertes, l'attribution de son nom à l'Amérique, ses relations authentiques et contestées*, Paris, E. Leroux, 1917.

Version utilisée :

VESPUCCI Amérigo, « Lettre d'Américo Vespucci, sur les îles nouvellement découvertes dans ses quatre voyages », trad. fr. N. Sumien in CASSOU Jean, *La découverte du Nouveau Monde : relation des voyages de Christophe Colomb, Vasco de Gama, Amérigo Vespucci, Jean de Béthencourt*, Paris, A. Michel, 1966, p. 341-385.

[Code note de bas de page : LA]

– Source originale et première publication :

STADEN DE HOMBERG Hans, *Warhaftig / Historia vnd beschreibung eyner landt- / schafft der Wilden, Nacketen, Grimmigen Menschfresser / Leuthen, in der, Newenwelt America gelegen, vor vnd nach / Christi geburt im Land zu Hessen vn bekant, biss vff dise ij. / nechst vergangene jar, Da sie Hans Staden von Hom- / berg auss Hessen durch sein eygne*

erfarung erkant, vnd yetzo durch den truck an tag gibt. / Dedicirt dem Durchleuchtigen Hochgebornen hern, / H. Philipsen Landt- graff zu Hessen, Graff zu Catzen- / elnbogen, Dietz, Ziegenhain vnd Nidda, seinem G. H. / Mit eyner vorrede D. Joh. Dryandri, genant, Eychman, / Ordinarij Professoris Medici zu Marpurgk. / Inhalt des Buchlins volget nach den Vorreden. / Getruckt zu Marpurg, im jar M. D. LVII / Zu Marpurg im Kleeblatt, bei/ Andres Kolben , off Fastnacht, 1557. (in-4°, 89 feuillets).

Première publication Française :

STADEN DE HOMBERG Hans, « Véritable histoire et description d'un pays habité par des hommes sauvages, nus, féroces et anthropophages situé dans le Nouveau Monde nommé Amérique, inconnu dans le pays de Hesse avant et depuis la naissance de Jésus-Christ jusqu'à l'année dernière. Hans Staden de Homberg en Hesse l'a connu par sa propre expérience et le fait connaître actuellement par le moyen de l'impression à Marbourg chez André Kolben à l'enseigne de la feuille de trèfle. 1557. », trad. fr. H. Ternaux Compans in TERNAUX COMPANS Henri, *Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amérique*, Paris, Arthus Bertrand, vol. III, 1837.

Version utilisée :

STADEN Hans, *Nus, féroces et anthropophages*, trad. fr. H. Ternaux Compans, Préfaces de M. Bouyer et J.-P. Duviols, Paris, Métailié, 2005, p. 33-223 (1^{er} éd. 1979).

[Code note de bas de page : NA]

– **Source originale :**

PIGAFETTA Francisco-Antonio, *Navigation et découverte de l'Inde supérieure & Iles Malucque où naissent les clous de girofle, faite par Antonio Pigafetta, vicentin et chevalier de Rhodes, commençant en l'an 1519* (Les copies du manuscrit original se trouvent à la BNF et à la Beinecke Library, Université de Yale).

Première publication :

PIGAFETTA Antonio « Navigation et découverte de l'Inde supérieure », trad. fr. C. Amoretti in AMORETTI Carlo, *Premier voyage autour du monde, par le chevalier Pigafetta, sur l'escadre de Magellan, pendant les années 1519, 1520, 1521, 1522*, Paris, chez H-J Jansen imprimeur-libraire, 1800.

Indication bibliographique sur les origines et informations de la source :

PIGAFETTA Antonio, *Relation du premier voyage autour du monde par Magellan : 1519-1522*, trad. Et commentaires de Léonce Peillard, Evreux, Le Cercle du Bibliophile, 1970.

Version utilisée :

PIGAFETTA Antonio, *Le voyage de Magellan (1519-1522) : La relation d'Antonio Pigafetta & autres témoignages*, édition établie par X. de Castro, J. Hamon et L.-F. Thomaz ; préfaces de C. Bernand et X. de Castro, Paris, Chandeigne, 2010, p. 77-260.

[Code note de bas de page : ND]

– **Source originale :**

VAZ DE CAMINHA Pêro, *Carta de Pêro Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*, 1 Mai 1500 (Manuscrit de l'archive nationale de Torre de Tombo, Lisbonne, tiroire XV, feuillet 8, n°2).

Première publication :

VAZ DE CAMINHA Pêro, « Carta escrita em Porto Seguro por Pêro Vaz de Caminha » in AIRES DE CABRAL Manuel, *Geografia Brasilica, ou Relação Histórico-Geográfica do Reino do Brasil*, Rio de Janeiro, Imprensa Regia, Tomo I, 1817.

Version utilisée :

VAZ DE CAMINHA Pêro, « La lettre de Pêro Vaz de Caminha sur la découverte de Brésil », trad. fr. J. Penjon et A.-M. Quint, in PERRONE-MOISÉS Leyla, *Le Voyage de Gonneville : 1503-1505 et la découverte de la Normandie par les Indiens du Brésil*, trad. fr. par Ariane Witkowski, Paris, Chandeigne, 1995, p. 165 à 181.

[Code note de bas de page : AC]

– **Source originale et première publication :**

LOPES DE SOUSA Pêro, *Diário da navegação da armada que foi a terra do Brasil em 1530 sob a capitania-mor de Martim Afonso de Souza, escripto por seu irmão Pêro Lopes de Souza*, prefácio de F.-A. de Varnhagen, Lisboa, Typ. Da Sociedade propagadora dos conhecimentos úteis, 1839.

Version utilisée :

LOPES DE SOUSA Pêro, *Diário da navegação de Pêro Lopes de Sousa (1530-1532)*, prefácio do Comandante A. Teixeira da Mota e leitura do Doutor J. Morais Barbosa, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1968, p. 27 à 112.

[Code note de bas de page : DN]

– **Source originale :**

GONNEVILLE Binot Paulmier de, *Relation authentique. Déclaration du vegage du capitaine Gonneville et ses compagnons ès Indes, et remerches faictes audit vegage baillées vers justice par il capitaine et ses dits compagnons joustes qu'ont requis les gens du Roy nostre sire et qu'enjoint leur a été*, 1505 (La copie certifiée conforme du XVIII^e siècle du manuscrit original se trouve à la bibliothèque de l'Arsenal).

Première publication :

GONNEVILLE Binot Paulmier de, « Relation authentique. Déclaration du vegage du capitaine Gonneville et ses compagnons ès Indes, et remerches faictes audit vegage baillées vers justice par il capitaine et ses dits compagnons joustes qu'ont requis les gens du Roy nostre sire et qu'enjoint leur a été, 1505. » in D'AVEZAC Marie Armand Pascal, *Campagne du navire l'Espoir de Honfleur 1503-1505. Relation authentique du voyage du capitaine de Gonneville ès Nouvelles Terres des Indes publiée intégralement pour la première fois avec une introduction et des éclaircissements par M. d'Avezac membre de l'institut*, Paris, Challamel, 1869.

Indication bibliographique sur les origines et informations de la source :

PERRONE-MOISÉS Leyla, *Le voyage de Gonneville (1503-1505) et la découverte de la Normandie par les Indiens du Brésil*, Paris, Chandeigne, 1995.

Version utilisée :

GONNEVILLE Binot Paulmier de, « Relation authentique. Déclaration du vegage du capitaine Gonneville et ses compagnons ès Indes, et remerches faictes audit vegage baillées vers justice par il capitaine et ses dits compagnons joustes qu'ont requis les gens du Roy nostre sire et qu'enjoint leur a été, 1505. » in JULIEN Charles-André (dir.), *Les Français en Amérique pendant la première moitié du XVI^{ème} siècle : textes des voyages de Gonneville, Verrazano, Cartier et Roberval*, Paris, Presses Universitaires de France, 1946, p. 25 à 45.

[Code note de bas de page : RA]

Bibliographie

Outils et Ouvrages généraux

- BENNASSAR, Bartolomé & MARIN, Richard, *Histoire du Brésil : 1500-2000*, Paris, Fayard, 2000.
- BONNEFOY, Yves (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion, Vol. 2, 1981.
- LA RICHARDERIE, Boucher de, *Bibliothèque universelle des voyages*, Genève, Slatkine Reprints, Vol. 6, 1970 (1^{er} éd. Paris, chez Treuttel & Würtz, 1808).
- DUTEIL, Jean-Pierre, *Les Littératures de voyage : la découverte du monde, XIV-XV-XVI^e siècles*, Paris, Ed. Arguments, 2007.
- GOMEZ-GERAUD, Marie-Christine, *Écrire le voyage au XVI^e siècle en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- HUGUET, Edmond, *Dictionnaire de la langue Française du seizième siècle*, Paris, E. Champion, 1928.
- LOWIE, Robert H., *Manuel d'anthropologie culturelle*, trad. fr. Alfred Métraux, Paris, Payot, 1936.
- MAURO, Frédéric, *Le Brésil du XV^e à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, Société d'édition supérieur, 1977.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes IV, Aurore et fragments posthumes 1879-1881*, trad. fr. Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1970.

Découverte du Nouveau Monde et civilisation amérindienne

- BERTRAND, Michel & VIDAL, Laurent (dir.), *À la Redécouverte des Amériques : les voyageurs Européens au siècle des indépendances*, Toulouse, Presse Universitaire du Mirail, 2002.

- BOUYER, Marc & DUVIOLS, Jean-Paul, *Le Théâtre du Nouveau Monde : les grands voyages de Théodore de Bry*, Paris, Gallimard, 1992.
- CASSOU, Jean, *La Découverte du Nouveau Monde : relation des voyages de Christophe Colomb, Vasco de Gama, Amérigo Vespucci, Jean de Béthencourt*, Paris, A. Michel, 1966.
- COMBÈS, Isabelle, *La Tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- CROS, Claudi R., *La Civilisation amérindienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- DUVIOLS, Jean-Paul, *Voyageurs Français en Amérique : Colonies espagnoles et portugaises*, Paris, Bordas, 1978.
- GARCIA, José Manuel (éd.), *O descobrimento do Brasil nos textos de 1500 a 1571*, Lisboa, Serviço de bibliotecas itinerantes e apoio à leitura : Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- GOMEZ, Thomas, *L'Invention de l'Amérique : rêves et réalités de la conquête*, Paris, Aubier, 1992.
- GREENBLATT, Stephen, *Ces Merveilleuses possessions : Découvertes et appropriation du Nouveau Monde au XVI^e siècle*, trad. fr. Franz Regnot, Paris, Les Belles Lettres, 1996 (1^{re} éd. Oxford University Press, 1991).
- LÉRY, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil autrement dite Amérique*, Lausanne, Bibliothèque romande, 1972.
- MAHN-LOT, Marianne, *La Découverte de l'Amérique*, Paris, Flammarion, 1970.
- METRAUX, Alfred, *La Civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris, P. Geuthner, 1928.
- METRAUX, Alfred, *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris, E. Leroux, 1928.
- MOLLAT, Michel, *Les Explorateurs du XIII^e au XVI^e siècle : Premiers regards sur des mondes nouveaux*, Paris, C. T. H. S., 1992.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla, *Le Voyage de Gonneville (1503-1505) et la découverte de la Normandie par les Indiens du Brésil*, Paris, Chandeigne, 1995.

SANCHEZ, Jean-Pierre, *Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, Vol. 1, 1996.

SCHWARTZ, Stuart & LOCKHART, James, *Early Latin America: a history of colonial Spanish America and Brazil*, New-York, Cambridge University Press, 1983

Le corps

ANDRIEU, Bernard (dir.), *Le Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, Paris, CNRS éditions, 2006.

ANDRIEU, Bernard & BOËTSCH Gilles (dir.), *Dictionnaire du corps*, Paris, CNRS éditions, 2008.

BOËTSCH, Gilles (dir.), *Corps normalisé, corps stigmatisé, corps racialisé*, Paris, de Boeck, 2007.

LE BRETON, David, *Signes d'identité : tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Paris, Métailié, 2002.

LE BRETON, David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010 (1^{re} éd. 1990).

LE BRETON, David, *La Sociologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012 (1^{er} éd. 1992).

Rapport à l'altérité

BASTIDE, Roger, *Le Sacré sauvage*, Paris, Stock, 1997 (1^{re} éd. la Flèche, impr. Brodard et Taupin, 1972).

BERTRAND, Gilles (dir.), *Voyage et représentations réciproques (XVI^e-XIX^e siècle) : Méthode, bilans et perspectives*, Grenoble, Les Cahiers du CRHIPA, n°15, 2009.

CAMILLIERI, Carmel & COHEN-EMERIQUE, Margalit, *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, l'Harmattan, 1989.

CARILE, Paulo, *Lo Sguardo impedito : studi sulle relazioni di viaggio in « Nouvelle-France » e sulla letteratura popolare*, Fasano, Schena editore, 1987.

- DEBAENE, Vincent, *L'Adieu au voyage : l'ethnologie Française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, 2010.
- JULIEN, Marie-Pierre et ROSSELIN, Céline, *La culture matérielle*, Paris, La Découverte, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Ed. 10-18, 1966 (1^{er} éd., Plon, 1955).
- RAJOTTE, Pierre, « Mythes, mythocritique et mythanalyse : théorie et parcours » *Nuit Blanche, le magazine du livre*, 1993, n°53, p. 30-32.
- SERVIER, Jean, *L'Ethnologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 (1^{re} ed. 1986).
- SERVIER, Jean, *Méthode de l'ethnologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- TODOROV, Tzvetan, *La Conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.
- TODOROV, Tzvetan, *La Peur des barbares : au-delà du choc des civilisations*, Paris, Librairie générale Française, 2009.
- MINARD, Nathanaëlle, 2002, *Les Amérindiens dans le regard des Européens : La représentation des Amérindiens dans l'iconographie des récits de voyages (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Mémoire de M1 en histoire : Université de Grenoble II.

Table des annexes

Annexe 1 Pêro Vaz de Caminha	123
Annexe 2 Paulmier de Gonneville	126
Annexe 3 Amérigo Vespucci	128
Annexe 4 Antonio Pigafetta	128
Annexe 5 Pêro Lopes de Sousa	129
Annexe 6 Hans Staden	130

Annexe 1

Pêro Vaz de Caminha

A)

p. 168.

« Le commandant lorsqu'ils arrivèrent était assis sur une chaise, un tapis à ses pieds en guise d'estrade, richement vêtu, un très long collier d'or autour du cou [...]. On alluma des torches, les deux hommes entrèrent sans ébaucher le moindre salut ni faire mine de parler au commandant ou à quiconque ; mais l'un d'eux aperçut le collier du commandant et commença à désigner de la main la terre et puis le collier, semblant nous dire qu'il y avait de l'or là-bas, et il vit aussi un chandelier d'argent et de même il montrait la terre et ensuite le chandelier comme s'il y avait aussi de l'argent. On leur montra un perroquet gris que le commandant a apporté, ils le saisirent aussitôt et désignèrent la terre, comme pour indiquer qu'il y en avait là-bas. On leur montra un mouton, ils n'en firent nul cas. On leur montra une poule, ils en avaient presque peur et ne voulait pas en approcher la main, puis ils la prirent, manifestement stupéfaits. On leur donna à manger du pain et du poisson cuit, des confiseries, des gâteaux aux épices, du miel et des figues sèches, ils ne voulurent presque rien avaler de tout cela, et s'il goûtaient quelque chose, ils le jetaient aussitôt ; on leur apporta du vin dans une coupe, ils y trempèrent à peine les lèvres, mais cela ne fut pas de leur goût et ils n'en voulurent plus ; on leur apporta de l'eau dans un hanap, ils en prirent chacun une gorgée et n'en burent pas ; ils se rincèrent seulement la bouche et la recrachèrent »

B)

p. 175-176.

« Tous s'en allèrent et se mêlèrent aux indigènes, et d'après ce qu'ils contèrent ils marchèrent une bonne lieue et demie jusqu'à un groupe de maisons au nombre de neuf ou dix, dont chacune, disaient-ils, était aussi longue que notre nef capitane ; elles étaient d'une bonne hauteur, en bois, les côtés en planches et la couverture en paille, et toutes avaient une seule pièce, sans aucune division ; il y avait à l'intérieur des rangées de pieux , et entre deux pieux des filets attachés par les extrémités tout en haut ; c'est là qu'ils dormaient et en dessous pour se chauffer ils allumaient leurs feux : chaque maison avait deux petites portes, une à chaque bout ; les nôtres racontaient que dans chacune d'elles s'abritaient trente ou quarante personnes ; ils les y trouvaient en entrant et ces gens leur offraient à manger de leur propre nourriture , c'est à dire beaucoup d'ignames et d'autres graines qui poussent là et qu'ils mangent ; et comme il se faisait tard les indigènes les renvoyèrent tous sans délai et ne voulurent pas qu'un seul restât en ce lieu, et même, selon ce que disaient les nôtres, ils voulaient les raccompagner. Nos gens, en échange de grelots et autres menus objets de peu de valeur qu'ils possédaient, leur achetèrent des perroquets rouges très grands et très beaux, ainsi que deux verts très petits, des bonnets de plumes vertes et une étoffe de plumes multicolores comme un tissu fort beau. »

C)

p.169.

« Il y en avait beaucoup, sans doute la plupart, qui arboraient de ces pointes en os dans les lèvres, et quelques-uns qui n'en portaient pas avaient les lèvres percées et dans les trous ils avaient de petits bondons de bois qui ressemblaient à des bouchons d'outre ; certains portaient trois pointes, une au milieu de la lèvre , les deux autres aux extrémités ; il y en avait de colorés en mi-partie, c'est à dire la moitié du corps dans sa couleur naturelle, et la moitié teinte d'un noir bleuté, et d'autres divisés en damier. Il y avait avec eux trois ou quatre filles fort jeunes et fort gracieuses, leurs longs cheveux très noirs sur les épaules, et leurs parties honteuses si allongées, si bien fermées et si bien épilées que nous les regardions attentivement sans en éprouver la moindre honte »

D)

p.170.

« Celui qui l'avait bien reçu était déjà âgé et en manière d'élégance il était couvert de plumes collées sur son corps au point qu'il semblait criblé de flèches comme Saint Sébastien ; d'autres portaient des bonnets de plumes jaunes, ou rouges, ou encore vertes. Une des filles était toute colorée des pieds à la tête de la teinture dont j'ai parlé ; elle était en vérité si bien faite et si potelée, et cette partie de son corps donc elle n'avait point honte avait tant de grâce, que bien des femmes de notre pays, lui voyant une telle tournure, auraient eu honte de n'avoir pas une féminité comme la sienne. Aucun des hommes n'était circoncis, mais tout pareils à nous ».

E)

p.173.

« [...] vous auriez vu là, Sire, des élégants peints en noir et en rouge, le corps et les jambes couverts de carrés bicolores, qui avaient vraiment belle allure. Il y avait aussi avec eux quatre ou cinq femmes, jeunes, nues également, qui n'étaient point laides ; l'une d'elle avait une cuisse du genou à la hanche y compris toute la fesse peinte de cette teinture noire, mais tout le reste du corps de sa couleur naturelle ; une autre avait l'arrondi des deux genoux peint de même, tout comme le dessus des pieds, et leurs parties honteuses étaient si nettes et si innocemment découvertes qu'il n'y avait nulle honte à cela. »

F)

p.175.

« Ce jour-là nous les vîmes de plus près et plus à notre aise car nous étions presque tous mêlés les uns aux autres ; là quelques-uns d'entre eux étaient teints des couleurs dont j'ai parlé, certains à la façon d'un écu écartelé, d'autres par moitiés, d'autres étaient aussi bariolés que des tapisseries, tous avaient les lèvres percées, les uns y avaient passé un os, les autres non. Certains tenaient des bogues vertes qui, à leur couleur, semblaient provenir de châtaigniers, sauf que celles-ci étaient bien plus petites et qu'elles étaient pleines de petits grains rouges qui, lorsqu'on les écrasait entre les doigts, donnaient une teinture très rouge, celle dont ils étaient enduits, et plus ils se mouillaient plus ils devenaient rouges. Tous sont rasés jusqu'au dessus des oreilles, sourcils et cils compris. Ils ont tous le front teint en noir d'une tempe à l'autre comme s'ils portaient un ruban noir de deux doigts de large. »

G)

167.

« Voici comment ils sont : la peau cuivrée tirant sur le rouge, de beaux visages, des nez beaux et bien faits. Ils sont nus sans rien pour se couvrir ; ils ne se soucient nullement de cacher ou de montrer leurs parties honteuses ; ils ont sur ce point la même innocence que pour ce qui est de montrer leur visage.

L'un comme l'autre avaient la lèvre inférieure percée, avec chacun un ornement blanc en os passé dedans, long comme la largeur d'une main, gros comme un fuseau de coton, acéré au bout comme un poinçon ; ils les introduisent par l'intérieur de la lèvre, et la partie entre la lèvre et les dents est faite comme la base d'une tour d'échecs ; ils les portent coincés là de telle sorte que cela ne leur fait pas mal et ne les gêne ni pour parler, ni pour manger, ni pour boire.

Leur cheveux sont lisses et ils étaient coupés courts plutôt que ras, et tondus jusqu'au dessus des oreilles ; et l'un d'eux portait sous ses mèches d'une tempe à l'autre par derrière une sorte de perruque de plumes jaunes qui pouvait avoir une coudée de long, très épaisse et très touffue, qui lui couvrait la nuque et les oreilles : elle était collée aux cheveux plume par plume avec une substance molle comme de la cire, mais qui n'en était pas, de sorte que la perruque était bien ronde, bien fournie et bien régulière et qu'un lavage n'était pas nécessaire pour la retirer ».

H)

p.173.

« Ensuite le commandant se dirigea vers l'amont du fleuve, dont tout le cours longe la grève, et là il attendit un vieillard qui tenait à la main une pagaie. [...]. Ce vieillard avait la lèvre percée d'un trou si large qu'un gros pouce y serait entré, et il y portait enfoncée une pierre verte sans valeur qui le fermait extérieurement ; le commandant la lui fit ôter et lui, je ne sais quel diable de discours il tenait tandis qu'il la présentait au commandant comme pour la lui mettre dans la bouche. Nous restâmes un instant à rire du manège, alors le commandant en eut assez et quitta le vieillard ; l'un des nôtres lui donna un vieux chapeau en échange de la pierre, non qu'elle valût quelque chose, mais pour avoir un souvenir ; par la suite, elle fut remise au commandant, je crois, pour être envoyée avec les autres objets à Votre Altesse. »

Annexe 2

Paulmier de Gonneville

A)

p. 175-176.

« Estans lesdicts Indiens gens simples, ne demandant qu'à mener joyeuse vis sans grand travail ; vivant de chasse et pesche, et de ce que leur terre donne de soy, et d'aucunes légumages et racines qu'ils plantent ; allant my-nuds, les jeunes et communs spécialement, portant manteaux, qui de nattes déliées, qui de peau, qui de plumasseries, comme sont en ces pays ceux des Égyptiens et Boëmes, fors qu'ils sont plus courts, avec manière de tabliers ceints par sus les hanches, allans jusques aux genoux aux hommes, et aux femelles à my-jambe ; car hommes et femmes sont accoutrez de même manière, fors que l'habillement de la femme est plus long.

Et portent les femelles colliers et brasselets d'os et coquilles ; non l'homme qui porte au lieu arc et flesche ayant pour vireton un os proprement asséré, et un espieu de bois très dur brulé et asséré par en hault ; qui est toute leur armure.

Et vont les femmes et filles teste nue, ayant leurs cheveux gentiment teurchéz de petits cordons d'herbes teintés de couleurs vives et luisantes. Pour les hommes, portent longs cheveux ballants, avec un tour de plumasse hautes, vive-teintes et bien atournées. »

B)

p.40.

« Item disent que là ils trouvèrent des Indiens rustres, nuds comme venants du ventre de la mère, hommes et femmes ; bien peu y en ayant couvrant leur nature ; se peignant le corps, signamment de noir ; lèvres troüées, les trous garnys de pierres vertes proprement polies et agencées ; incisés en maints endroits de la peau, par balafres, pour paroistre plus beaux fils, ébarbés, my-tondus. »

C)

34-35.

« Et sont les habitations des Indiens par hameaux de trente, quarante, cinquante, ou quatre vingts cabanes, faites en manières de halles de pieux fichés joignant l'un l'autre, entre-joints d'herbes et feuilles, dont aussy lesdits habitans sont couverts ; et y a pour cheminée un trou pour faire en aller la fumée. Les portes sont de bastons proprement liés ; et les ferment avec clefs de bois, quasiment comme on fait en Normandie, aux champs, les estables.

Et leurs lits sont de nattes douces pleines de feuilles ou plumes, leurs couvertes de nattes peaux, ou plumasseries ; et leurs ustencilles de ménage, de bois, même leurs pots à bouillir, mais induis d'une manière d'argile bien un doigt d'épais, ce qui empesche que le feu ne les bruslast. »

D)

p. 38.

« Et parce que c'est coustume à ceux qui parviennent à nouvelles terres des Indes, d'en amener à Chrestieneté aucun Indiens, fut tant fait par beau semblant, que ledit seigneur Arosca vousist bien qu'un sien jeune fils qui d'ordinaire tenoit bon avec ceux de la navire, vint en Chrestieneté, parce qu'on promettoit aux père et fils le ramener dans vingt lunes au plus tard ; car ainsy donnoient-ils entendre les mois. Et ce qui plus leur donnoit envie, on leur faisoit à croire qu'à cils qui viendroient par deçà on leur apprendroit l'artillerie ; qu'ils souhaitoient grandement, pour pouvoir maistriser leurs ennemys : comme estout à faire mirouers, cousteaux, haches, et tout ce qu'ils voyoient et admiroient aux Chrestiens ; qui estoit autant leur promettre que qui promettoit à un Chrestien or, argent et pierreries, ou luy apprendre la pierre philosophale.

Lesquelles affaires creües fermement par ledit Arosca, il estoit joyeux de ce qu'on vouloit amener son dit jeune fils qui avoit à nom Essomericq ; et luy donna pour compagnie un Indien d'âge de trente cinq ans ou quarante ans appelé Namoa. Et les vint luy et son peuple convoier à la navire ;

les pourvoyant de forces vivres, et de maintes belles plumasses et autres raretés, pour en faire leurs présens de sa part au Roy nostre Sire. »

Annexe 3

Amérigo Vespucci

A)

p. 367.

« Dans ce pays nous trouvâmes qu'ils buvaient un vin fait avec leurs fruit et leurs grains à usage de cervoise, blanc et rouge. Le meilleur était fait avec des mirobolans et il été très bon. Nous mangeâmes une infinité de ces fruits, car c'était leur saison. C'est un très bon fruit, savoureux au goût et salulaire au corps. La terre produit en abondance les choses nécessaires à leur subsistance et les gens sont d'un commerce facile et les plus pacifiques que nous ayons trouvés jusqu'ici ».

Annexe 4

Antonio Pigafetta

A)

p. 94.

« Une belle jeune fille vint un jour dedans la nef de notre capitaine, là où j'étais, et ne venant sinon pour trouver son aventure. Cependant elle dressa son œil vers la chambre du patron où elle vit un clou de la longueur d'un doigt au plus. Elle l'alla prendre gaillardement, se le ficha de part en part des lèvres de sa nature, pour une grande chose et nouvelle, et incontinent en se courbant en avant elle s'en alla ; et nous vîmes ce mystère ledit capitaine et moi. »

B)

p. 92.

« Il est à noter aussi que les habitants, tant hommes que femmes, de ce pays ont accoutumé de se peindre avec du feu par tout le corps et le visage. Les hommes sont tondus et n'ont point de barbe, pource qu'ils se l'arrachent eux-mêmes, et pour tout leur habillement ont un cercle environné de plumes de papegaults des plus grandes et s'en couvrent la partie et endroit du cul seulement, ce qui est une chose ridicule.

Les hommes de cedit lieu quasi tous, excepté les femmes et enfants, ont trois pertuis à la lèvre de dessous et portent de petites pierres rondes et longues d'environ un doigt pendantes. Et cette manière de gens, tant hommes que femmes, ne sont point bien noirs, mais tirent sur le tanné ; ils montrent manifestement leur vergogne et n'ont point de poil en toute leur personne ; ces hommes comme les femmes vont toujours nus »

C)

p. 91.

« Leur habitation est en maisons assez longues, qu'ils appellent *boij*, et ils dorment sur des rets de coton qu'ils appellent en leur langage *amache*, lesquels rets sont attachés à de gros bois d'un bout de leur maison jusqu'à l'autre. Ils font le feu en terre pour se chauffer droitement dessous leur lit. Et il est à savoir qu'en chacune de ces maisons dites *boij*, il y habite une famille de cent hommes avec femmes et enfants qui font grand bruit. »

Annexe 5

Pêro Lopes de Sousa

A)

p. 87.

« E saio a nos um homem à borda do rio, coberto com peles, com arcos e frechas na mão [...]. E chegamos com o bargantim a terra e logo vierão mais três homens e ua mulher, todos cobertos com peles. A mulher era mui fermosa : trazia os cabelos compridos e castanhos, tinha uns ferretes que lhe tomavam as olheiras. »

B)

p. 96-97.

« A gente desta terra sam homens mui nervudos e grandes de rosto ; sam mui feos, trazem o cabelo comprido, alguns deles furam os narizes e nos buracos trazem metidos pedaços de cobre mui lucente. Todos andam cobertos com peles [...]. Nam Comem outra cousa senam carne e pescada. Sam mui triste, o mais do tempo choram. Quando morre algum parente a algum deles, segundo o parentesco assi cortam os dedos, por cada parente ãa junta, e vi muitos homens velhos que nam tinham senam o dedo polegar. O falar deles é do papo como mouros. Quando nos vinham ver, nam traziam nenhũa mulher consigo nem vi mais que ãa velha ; e como chegou a nós, lançou-se no chão, de bruços, e nunca alevanto o rosto, com nenh[ũ]a cousa nossa folgava, nem amostrava contentamento com nada. »

Annexe 6

Hans Staden

A)

p.185-187.

« Ils se rasent le haut de la tête et ne conservent qu'une couronne de cheveux, comme les moines. Je leur ai souvent demandé d'où leur venait cette habitude. Ils m'ont répondu que leurs ancêtres l'avaient prise d'un homme nommé *Meire Humane*, qui avait fait beaucoup de miracles. On prétend que c'est un des apôtres ou un prophète. Je leur ai demandé aussi comment ils faisaient avant que les vaisseaux leur eussent apporté des ciseaux. Ils m'ont répondu qu'alors ils se coupaient les cheveux en les plaçant sur un corps dur, et en frappant dessus avec un coin en pierre ; et qu'ils se rasaient le haut de la tête avec une pierre transparente, dont ils se servent encore beaucoup pour couper. Ils ont aussi l'habitude de s'attacher sur la tête un bouquet de plumes rouges, qu'ils nomment *Kannittare (acanatarata)*.

Ils ont coutume de se percer la lèvre inférieure ; ce qu'ils font dès leur tendre enfance, avec une forte épine. Ils y placent alors une petite pierre ou un petit morceau de bois ; ils guérissent la plaie avec un onguent, et le trou reste ouvert. Quand ils sont devenus grands, et en état de porter les armes, ils agrandissent ce trou et ils y introduisent une pierre verte ; ils placent dans la lèvre le bout le moins large, et cette pierre est ordinairement si lourde, qu'elle leur fait pendre en dehors la lèvre inférieure. Ils ont aussi des trous aux deux joues, et ils y mettent des pierres de la même manière ; ils arrondissent ces pierres à force de les frotter ; quelques-uns ont des morceaux de cristal, qui sont plus minces mais aussi longs. Ils se font des espèces de colliers avec un gros coquillage de mer qu'ils nomment *matta pue*. Ces colliers ont la forme d'un croissant et se nomment *boggassy*. Ils font aussi des colliers blancs avec des morceaux de coquillages de la grosseur d'une paille. Ces colliers leur coûtent beaucoup de peine à fabriquer.

Ils s'attachent des bouquets de plumes aux bras, se peignent de noir, de blanc et de rouge : ils se collent des plumes sur le corps avec une espèce de gomme qui découle des arbres, et dont ils frottent les parties de leurs corps où ils veulent placer ces ornements ; les plumes y restent attachées. Ils se peignent quelquefois un bras en rouge, l'autre en noir, et se bigarrent le corps de la même manière. Ils font, avec des plumes d'autruches, une espèce d'ornement de forme ronde, qu'ils attachent au bas du dos quand ils vont à la guerre ou à quelque grande fête ; ils le nomment *enduarpo*. »

B)

p. 191.

« Ils fiancent leurs filles dès leur bas âge. Aussitôt qu'elles sont nubiles, ils leur coupent les cheveux, leur font de larges entailles dans le dos, et leur attachent autour du cou des dents d'animaux sauvages. Ils mettent une couleur noire dans les plaies, de sorte que la marque des cicatrices reste toujours. Ce qu'ils regardent comme un honneur. Quand les plaies sont fermées et les cheveux repoussés, ils remettent la femme à son fiancé sans autres cérémonies. Les époux observent une certaine pudeur, et ne consomment le mariage qu'en secret.

J'ai vu un chef aller le matin dans toutes les cabanes, et faire aux jeunes garçons une entaille à la jambe avec une dent de poisson très tranchante, afin de leur apprendre à souffrir sans se plaindre. »

C)

p. 169-170.

« Les cabanes qu'ils construisent ont environ quatorze pieds de large et cent cinquante de long, elles ont près de deux toises de haut, leur toit est rond comme la voûte d'un caveau et fait en feuilles de palmiers. Il n'y a dans l'intérieur de la cabane aucune espèce de séparation, mais chaque ménage occupe un emplacement d'environ douze pieds carrés et possède son foyer particulier. Le chef habite le milieu de la cabane. Chaque cabane a trois portes, une à chaque bout et une au milieu ; elles sont ordinairement si basses, qu'il faut se baisser pour entrer. Peu de village se composent de plus de sept cabanes, au milieu se trouve une place, et c'est là qu'ils immolent

leurs prisonniers. Chaque village est entouré d'une espèce de palissade faite avec des troncs de palmiers ; elle a environ une toise et demi de haut, et elle est si serrée, que les flèches ne peuvent pas la traverser : ils y ménagent des espèces de meurtrières. Autour de cette première palissade, il y en a une seconde faite avec de gros troncs d'arbres plus espacés. Quelques tribus ont l'habitude de placer les têtes de ceux qu'ils ont mangés sur les pieux de la palissade à l'entrée du village. »

D)

p.172.

« Ils dorment dans des espèces de filets faits en fil de coton, nommés *inni* dans leur langue, et qu'ils attachent à deux poteaux, à quelque distance de terre. Ils ont toujours du feu la nuit, et n'aiment pas alors sortir de leur cabane sans lumière, tant ils ont peur du diable, qu'ils appellent Inanga, et qui leur apparaît souvent ».

E)

p. 182.

« Les femmes fabriquent les vases de la manière suivante : elles pétrissent, avec de la terre, une espèce de pâte à laquelle elles donnent la forme qu'elles veulent, et qu'elles savent très bien colorer. Elles font sécher ces vases pendant un certain temps, les placent ensuite sur des pierres, les couvrent de bois sec, et les laissent ainsi dans le feu jusqu'à ce qu'ils soient comme du fer rouge : alors ils sont suffisamment cuits. »

F)

p. 190.

« La plus grande partie de ces Indiens n'ont qu'une seule femme ; mais il y en a qui en ont plusieurs. J'ai vu des chefs en avoir treize ou quatorze. *Abbati Possanga*, mon dernier maître, de qui les Français me rachetèrent, en avait un très grand nombre. Cependant celle qu'il avait épousée la première était au-dessus des autres ; chacune avait sa place dans la cabane, son foyer et ses racines ; et celle avec qui il vivait dans le moment lui préparait son repas. [...] Ils ont l'habitude de se donner les uns aux autres les femmes dont ils ne veulent plus. Ils en usent de même à l'égard de leurs filles ou de leurs sœurs. »

G)

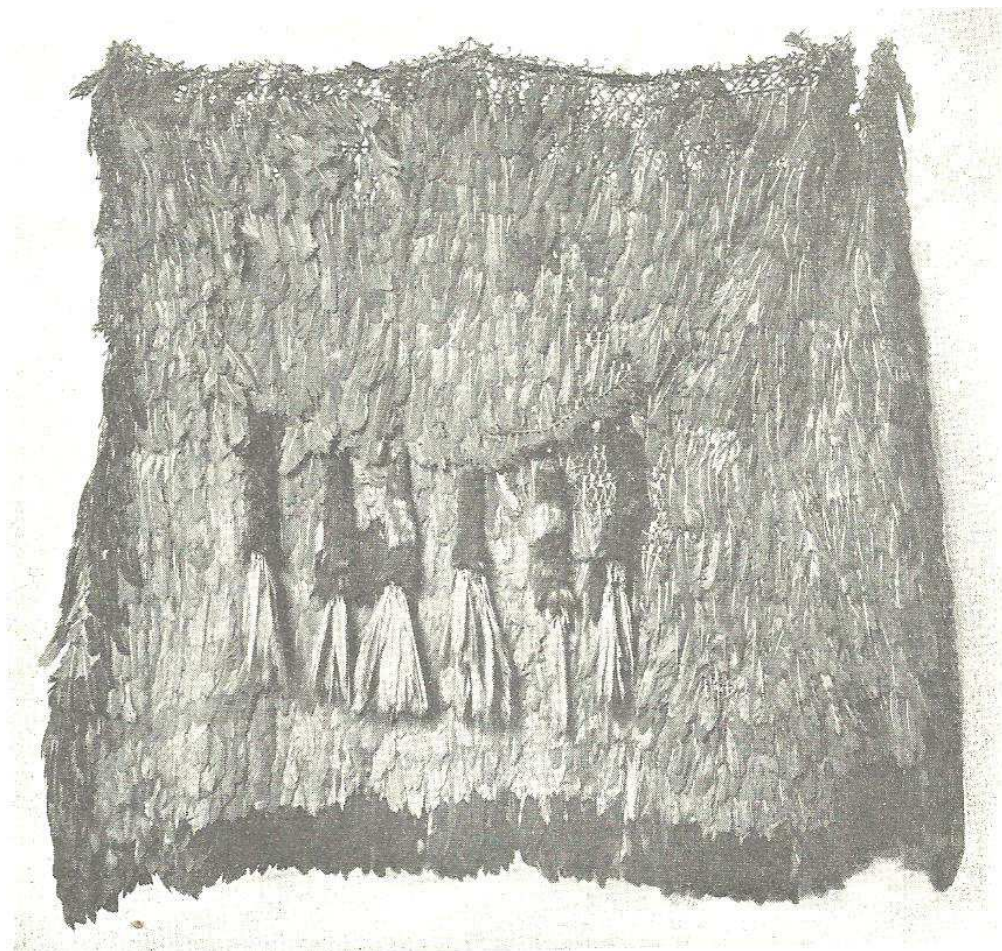
p. 201.

« Quand les Indiens veulent faire une expédition dans le pays ennemi, les chefs se rassemblent et délibèrent sur la manière dont ils veulent la diriger : ils font ensuite annoncer dans toutes les cabanes qu'on ait à se préparer pour marcher. Pour fixer l'époque du départ, ils disent : c'est quand telle espèce de fruit sera mûre ; car ils n'ont aucune autre manière de désigner les années et les jours. [...] Alors ils mettent en état leurs canots et leurs flèches, et s'approvisionnent de farine de manioc séchée, qu'ils nomment *vythan* ; puis ils consultent les pagé, leurs prophètes, pour savoir s'ils auront la victoire. Ceux-ci la leur promettent ordinairement, mais ils leur recommandent en même temps de faire attention aux songes relatifs à leurs ennemis. Quand il arrive qu'un grand nombre d'entre eux ont rêvé qu'ils faisaient rôtir la chair de leurs adversaires, cela présage une victoire ; mais s'ils voient rôtir leur propre chair, cela n'annonce rien de bon, et ils renoncent à l'entreprise. »

Table des illustrations

Illustration 1 « Manteau de plumes tupinamba »	133
Illustration 2 « Apparence des tupinamba »	134
Illustration 3 « Village tupinamba »	135
Illustration 4 « Canoës tupinamba »	136
Illustration 5 « Guerre entre Tupi-Guarani »	137
Illustration 6 « Rituel anthropophage 1 »	138
Illustration 7 « Rituel anthropophage 2 »	139

Illustration 1
« Manteau de plumes tupinamba »



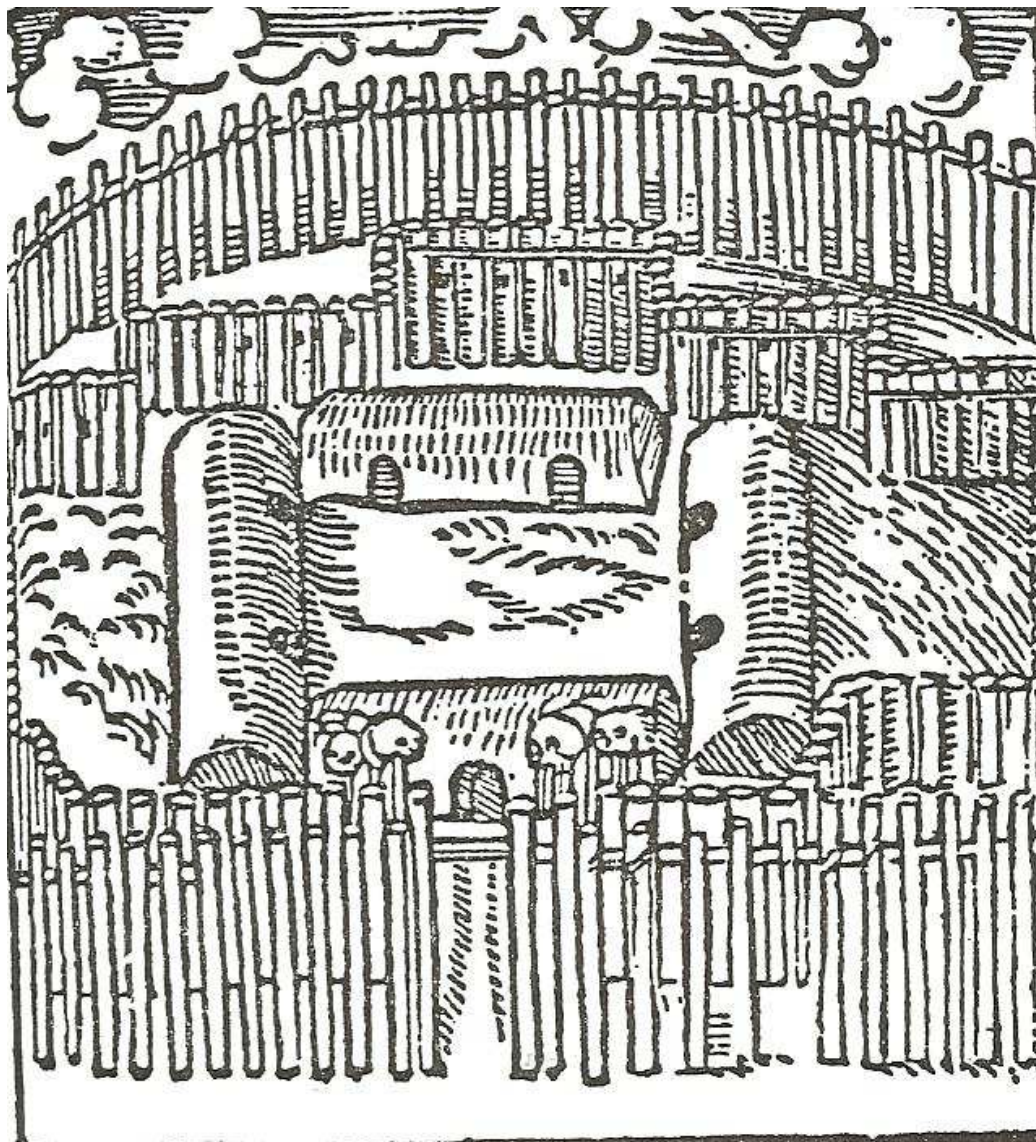
METRAUX, Alfred, *La Civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris, P. Geuthner, 1928, p. 141.

Illustration 2
« Apparence des tupinamba »



STADEN Hans, *Nus, féroces et anthropophages*, trad. fr. H. Ternaux Compans, Préfaces de M. Bouyer et J.-P. Duviols, Paris, Métailié, 2005, p. 163 (1^{er} éd. 1979).

Illustration 3
« Village tupinamba »



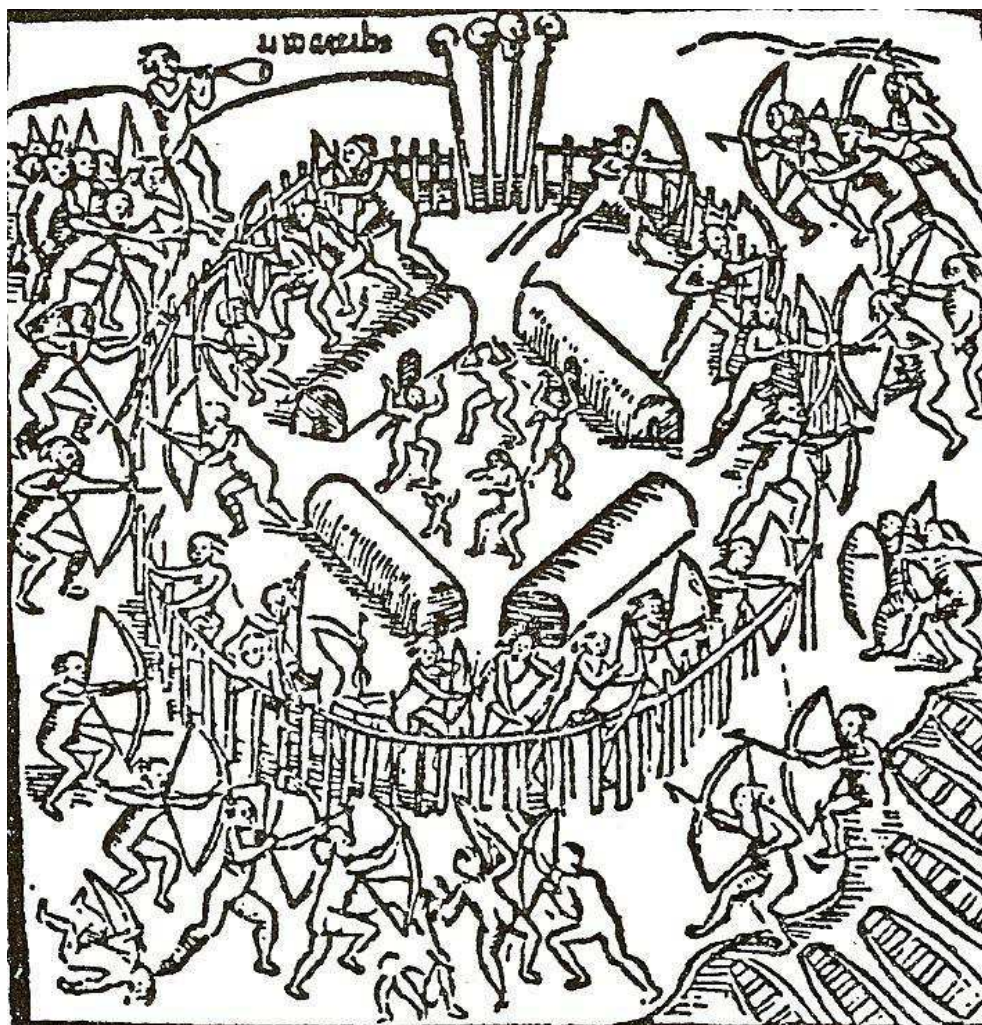
STADEN Hans, *Nus, féroces et anthropophages*, trad. fr. H. Ternaux Compans, Préfaces de M. Bouyer et J.-P. Duviols, Paris, Métailié, 2005, p. 169 (1^{er} éd. 1979).

Illustration 4
« Canoës tupinamba »



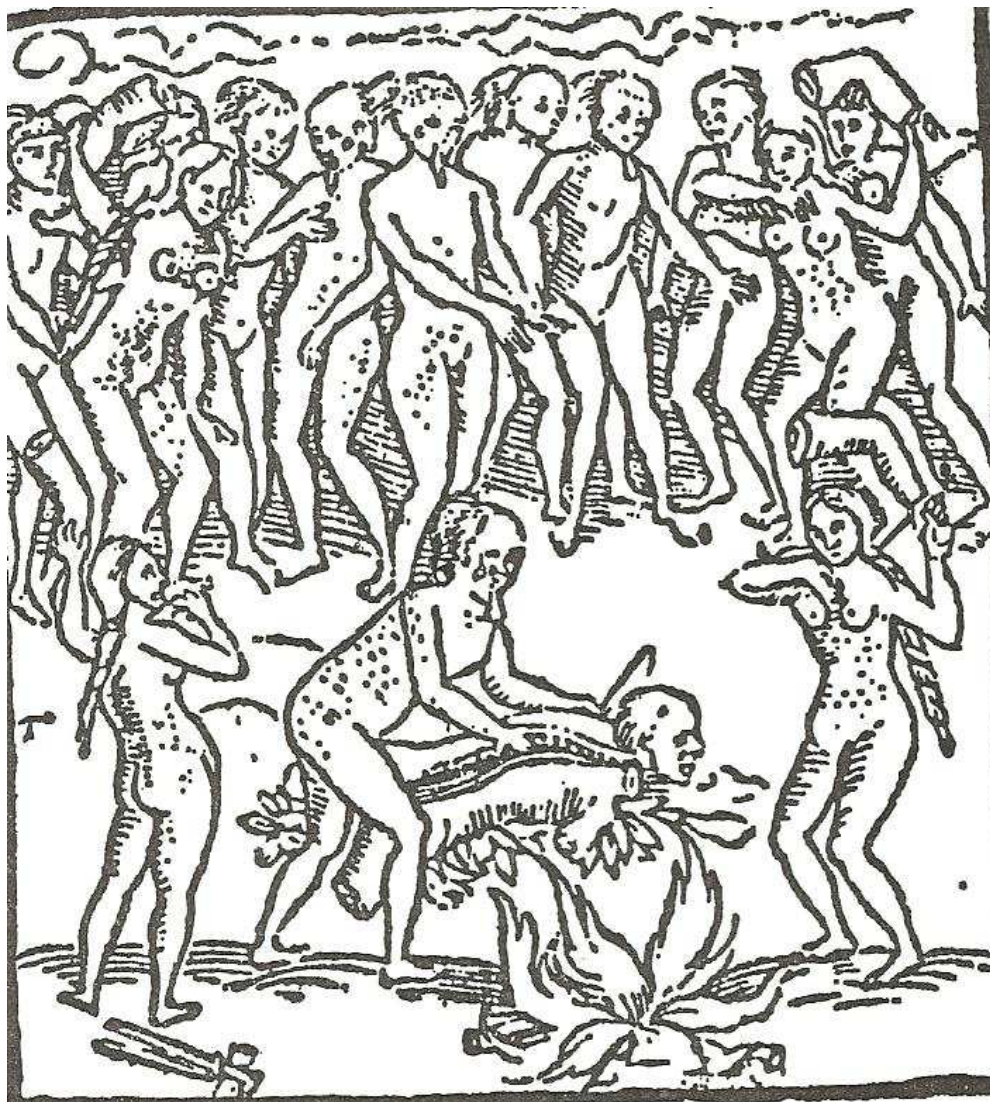
STADEN Hans, *Nus, féroces et anthropophages*, trad. fr. H. Ternaux Compans, Préfaces de M. Bouyer et J.-P. Duviols, Paris, Métailié, 2005, p. 85 (1^{er} éd. 1979).

Illustration 5
« Guerre entre Tupi-Guarani »



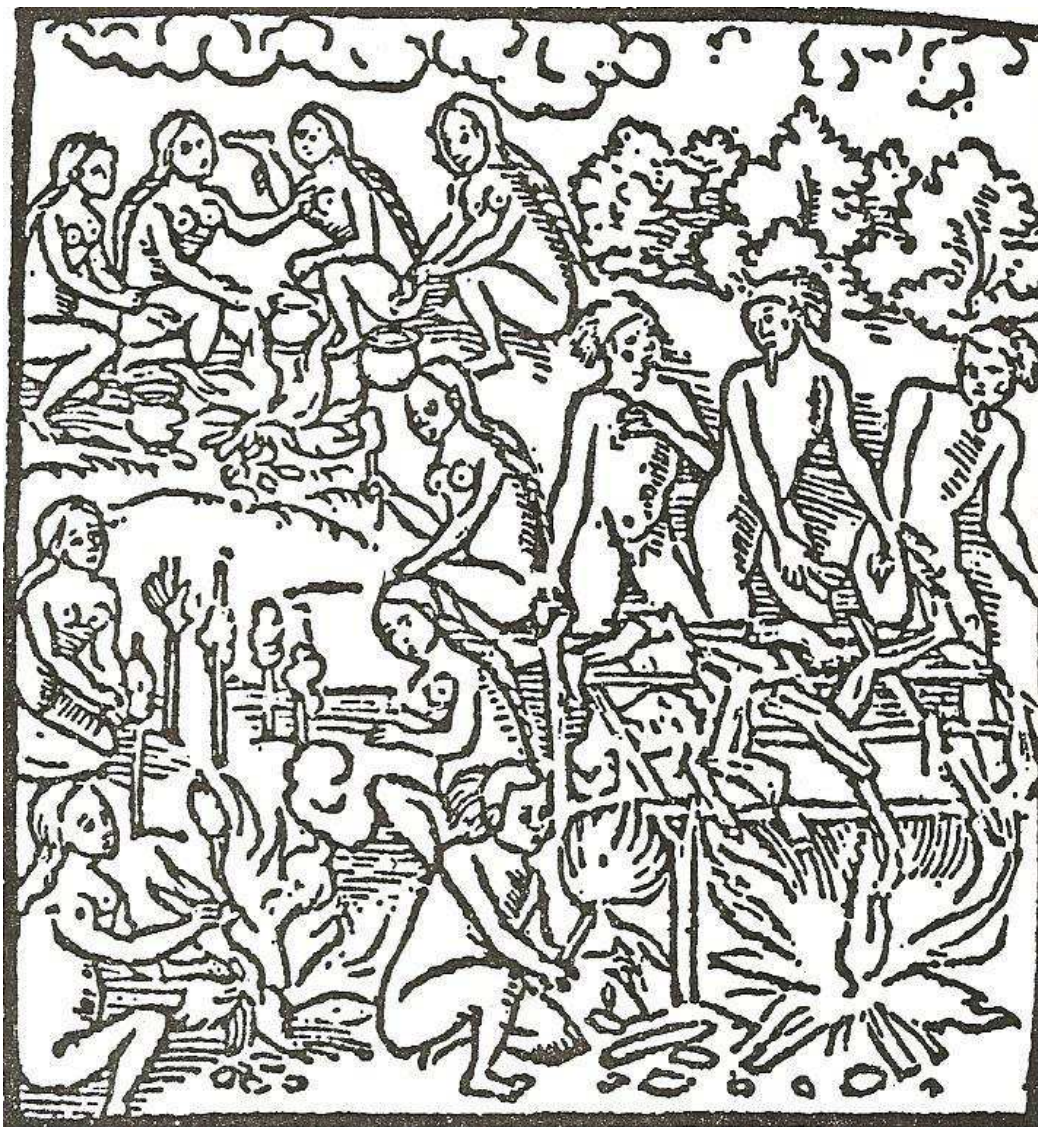
STADEN Hans, *Nus, féroces et anthropophages*, trad. fr. H. Ternaux Compans, Préfaces de M. Bouyer et J.-P. Duviols, Paris, Métailié, 2005, p. 106 (1^{er} éd. 1979).

Illustration 6
« Rituel anthropophage 1 »



STADEN Hans, *Nus, féroces et anthropophages*, trad. fr. H. Ternaux Compans, Préfaces de M. Bouyer et J.-P. Duviols, Paris, Métailié, 2005, p. 210 (1^{er} éd. 1979).

Illustration 7
« Rituel anthropophage 2 »



STADEN Hans, *Nus, féroces et anthropophages*, trad. fr. H. Ternaux Compans, Préfaces de M. Bouyer et J.-P. Duviols, Paris, Métailié, 2005, p. 209 (1^{er} éd. 1979).

Table des cartes

Carte 1 « Aire d’extension des Tupi-Guarani au début du XVI ^e siècle ».....	141
Carte 2 « Localisation des différentes tribus d’Amérique latine».....	142
Carte 3 « Voyage de Pêro Vaz de Caminha »	143
Carte 4 « Voyage d’Amérigo Vespucci 1501-1502 »	144
Carte 5 « Voyage de Binot Paulmier de Gonneville »	145
Carte 6 « Voyage d’Antonio Pigafetta »	146

Carte 1
« Aire d'extension des Tupi-Guarani au début du XVI^e siècle »



METRAUX, Alfred, *La Civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris, P. Geuthner, 1928, p. 10.

Carte 2

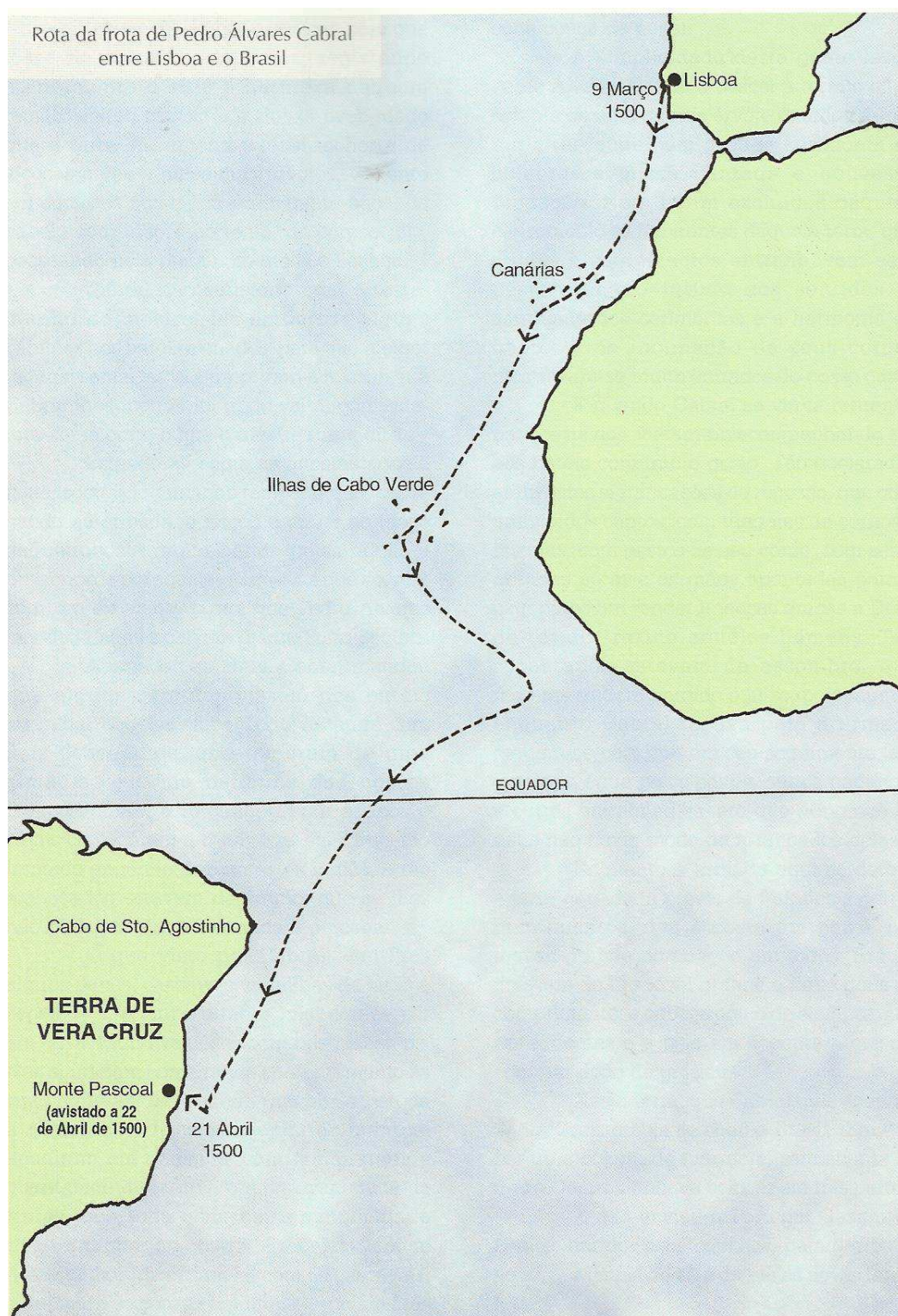
« Localisation des différentes tribus d'Amérique latine »



STADEN Hans, *Nus, féroces et anthropophages*, trad. fr. H. Ternaux Compans, Préfaces de M. Bouyer et J.-P. Duviols, Paris, Métailié, 2005, p. 20 (1^{er} éd. 1979).

Carte 3

« Voyage de Pêro Vaz de Caminha »



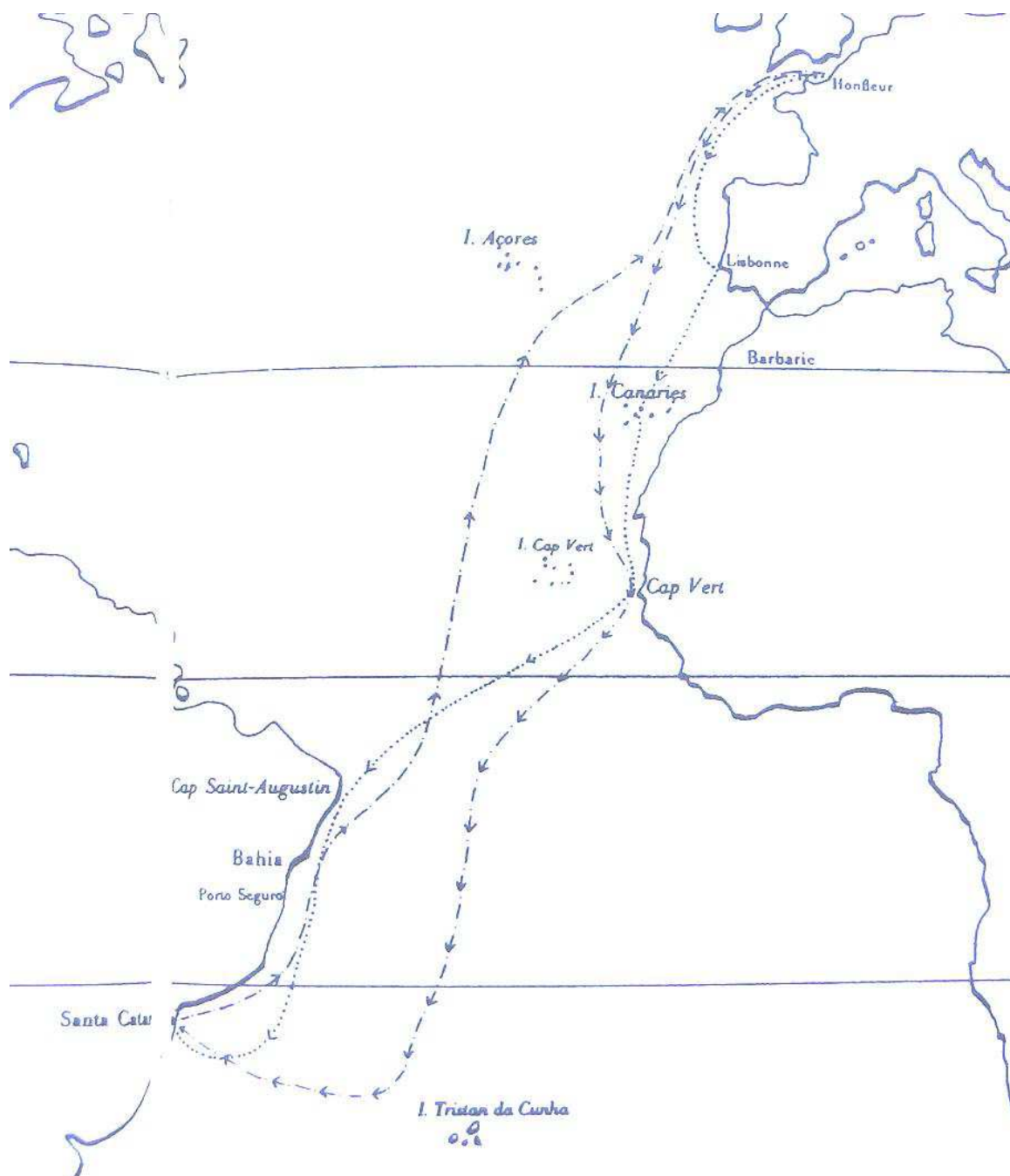
GARCIA, José Manuel (éd.), *O descobrimento do Brasil nos textos de 1500 a 1571*, Lisboa, Serviço de bibliotecas itinerantes e apoio à leitura : Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p. 84.

Carte 4
« Voyage d'Amérigo Vespucci 1501-1502 »



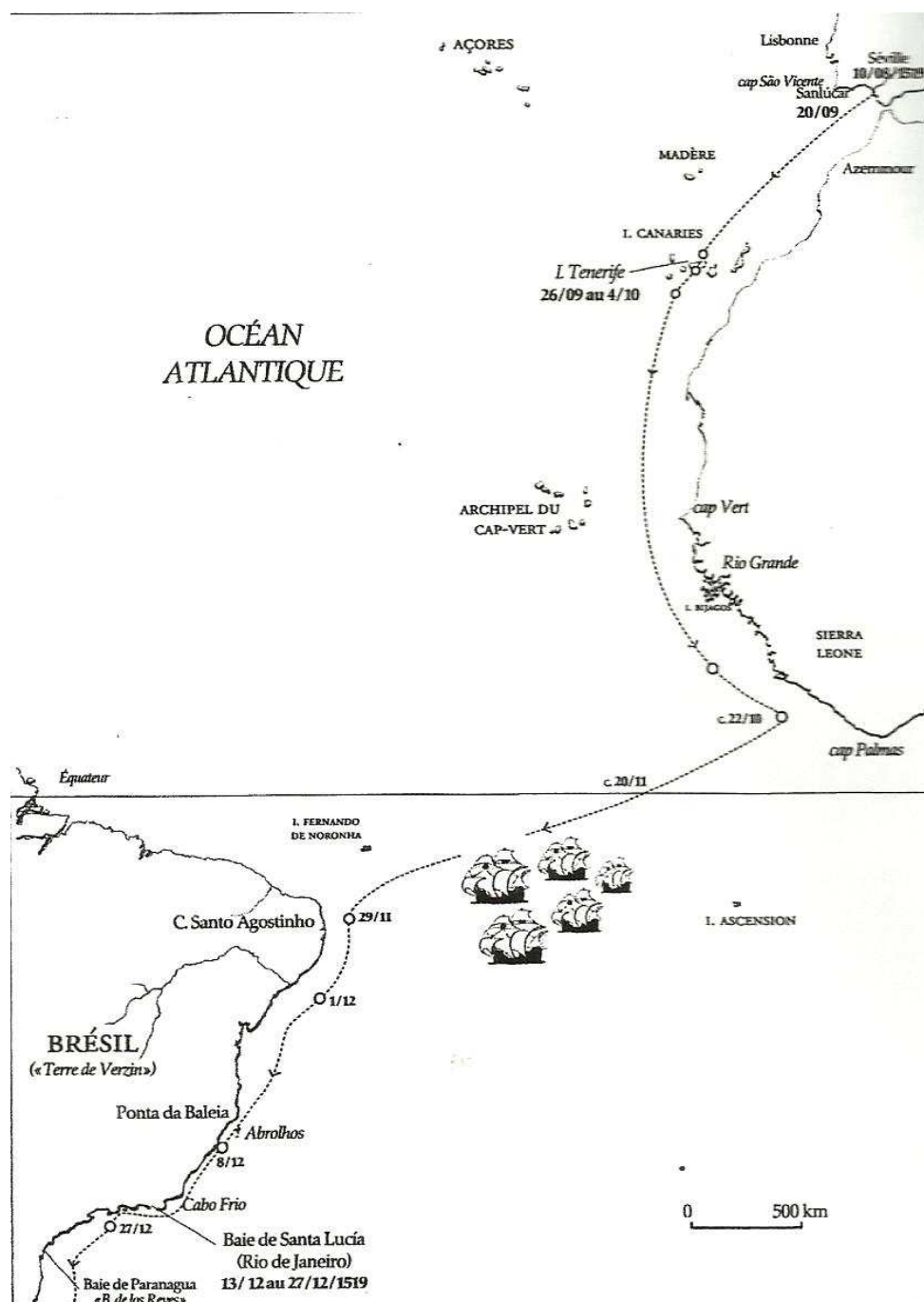
GOMEZ, Thomas, *L'Invention de l'Amérique : rêves et réalités de la conquête*, Paris, Aubier, 1992, p. 299.

Carte 5 « Voyage de Binot Paulmier de Gonneville »



PERRONE-MOISÉS Leyla, *Le voyage de Gonneville (1503-1505) et la découverte de la Normandie par les Indiens du Brésil*, Paris, Chandeigne, 1995.

Carte 6 « Voyage d'Antonio Pigafetta »



PIGAFETTA Antonio, *Le voyage de Magellan (1519-1522) : La relation d'Antonio Pigafetta & autres témoignages*, édition établie par X. de Castro, J. Hamon et L.-F. Thomaz ; préfaces de C. Bernand et X. de Castro, Paris, Chandeigne, 2010, p. 288.

RÉSUMÉ

L'objet de ce travail est de produire un développement sur l'état de la civilisation indigène du Brésil la plus connue, les Tupi-Guarani, localisés sur le littoral Atlantique du Nord du Brésil jusqu'au Rio de la Plata, au travers des écrits des explorateurs Européens de la première moitié du XVI^e siècle. Le choix de cette période permet d'évaluer l'état de cette civilisation avant la colonisation systématique qui a engendré leur acculturation. Or, la représentation des auteurs limite considérablement l'étude objective de cette civilisation. Ce développement se propose ainsi d'appréhender la culture Tupi-Guarani d'après les récits sélectionnés d'auteurs Européens de différentes nationalités de la première moitié du XVI^e siècle, autrement dit, d'après leurs propres représentations. L'étude résume ainsi les rapports entretenus entre ces deux civilisations durant la première moitié du XVI^e siècle ainsi que les considérations des Européens quant aux peuples du Brésil, ce qu'ils nous disent de ces tribus, et de fait, ce que l'on peut déduire de ces représentations.

MOTS CLÉS : Brésil, indigènes, Tupi-Guarani, explorateurs Européens, représentation, culture, XVI^e siècle, civilisations, voyages.